

المعرفة

عِنْدَ الْحَكِيمِ التُّرْسِي

عبدالحسن الحسيني

عبد المحسن الحسيني

المعرفة عند الحكيم الترمذي

دار الكتاب العربي للطباعة والنشر
بالمطبعة

المعرفة عند الحكيم الترمذی

مقدمة

الاسلام - فى اصله الاول وكما يتضح من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم - نظام شامل ينظم امر الخلق فى معاشهم ومعادهم ، ومعنى ذلك فى مصطلحنا الحديث انه نظام اجتماعى ، ونظام سياسى ، ونظام روحى يتناول حياة الفرد والمجتمع والدولة .

كان الاسلام كذلك على عهد النبى وصاحبيه ، فلما كانت الفتن واختلف الناس ذهب خلفاء بنى أمية فى الادارة والسياسة مذهب الروم ، وذهب العباسيون مذهب الفرس ، وتبع ذلك اختلاف العلماء فى مناهج البحث ، وفى بناء ما أسسوا من المذاهب .

خطا الحسن البصرى (١١٠) خطوات واسعة فى تأسيس الحياة العقلية للاسلام كما خطا أبو حنيفة (١٥٠) مثل هذه الخطوات فى سبيل تأسيس القانون الاسلامى ، ولم ينته القرن الثانى الهجرى حتى كان المذهب الفقهى والعقلى قد تم بناؤهما ، أما التصميم الذى أقيم عليه هذا البناء فقد حاول واضعوه أن يكون قريبا من روح الاسلام ما استطاعوا ، وأما مواد هذا البناء فقد التمسوها من هنا وهناك

مما انتهى اليهم من مسائل عن الفرس والرومان أو عن
السرّيان واليونان .. وطريقتهم في طلاء هذا البناء
بالصبغة الإسلامية هي ما عرفت بعد ذلك بمنهج «أهل
الرأى» أو القياس والعقل .

كان نسيان الثورى (١٦١) ومالك بن أنس (١٧٨) ،
يفودان مذهبا آخر يرمى الى العودة الى الأصل
القديم فى نصوصه (الكتاب والسنة) وفى صورة
قدوته الى (حياة الرسول صلى الله عليه وسلم) ،
ويرى أنصار هذا المذهب ان الإسلام نظام متكامل
لا يمكن أن ينمو جزء منه فى ظل نظرية تخالف فى
جوهرها بقية أجزاءه الأخرى ، فوجهوا عنايتهم أولا
الى النظرية السياسية والإدارية والاجتماعية التى
يستند اليها السلطان ، فحاولوا هدمها لتفسح المجال
للنظرية الإسلامية ، ثم اتجهوا بعد ذلك الى هذه
الفصلة الجديدة التى انتزعت من دوحه الإسلام ونمت
منفردة فحاولوا أن يحولوا عنها المساء الى أمها الأولى
فانتقدوا القياس ونادوا باتباع الأصل القديم ، وقالوا
بمنهج آخر يرمى الى تمثيل جميع نواحي النظام
الإسلامى من سياسة واجتماع وقانون وثقافة ويحافظ
على روح الأصل القديم مع مقدار من المرونة فى
مسايرة الحضارة ، وهذا المنهج هو « الاستصلاح » ،
ولكن اتجاه أنصار هذا المنهج الى وجهة الهدم لم تتج
لهم فرصة لبناء مذهبهم ، كما بناء أهل الرأى ، كما ان
معارضتهم للسلطان وغموض منهج الاستصلاح أمام
منهج القياس أضعف من شأنهم كثيرا وعرفوا بأهل
الحديث وسما لهم بالاتباع .

كان هناك فريق ثالث اختار بعض المذاهب القديمة
وحاول أن يصبغها بالصبغة الإسلامية ويدعم بناءها
على الأصول الجديدة ويظهر بها على أرض الإسلام
فظهرت الشيعة والباطنية والفلاة والخوارج وغيرها
من الفرق ، ولكن هذه الفرق فى روحها تبعد كثيرا
عن روح الجماعة وروح الإسلام الأول وان كانت قد

أثارت كثيراً من مسائل النظر والجدل والتكسافة فى أفق الحياة الإسلامية ، وأما إجل هذه المسائل خطراً فهو المذهب الباطنى فى المعرفة اذ أثارت الفرق الباطنية .

حاول الصوفية من جانبيهم أن يساهموا بتصحيح فى تأسيس النظام الإسلامى فاختاروا لأنفسهم النظام الروحى للإسلام وحاولوا وضع أصول الحياة الباطنية للفرد مستجدين ذلك من أصول الإسلام الأولى ، كما حاولوا بناء القانون الأخلاقى للإسلام .. هذا القانون الذى يحدد صلة الإنسان بغيره كما حاولوا كذلك بناء الرسالة الإنسانية التى تحدد صلة المسلم بغيره من الشعوب ، وانقسم الصوفية فى محاولاتهم هذه الى ثلاث فرق : شايعة الأولى أهل الراى اذ بدأت مذهبها من النفس الإنسانية ودراستها ، وعلى رأس هذه الفرقة الحارث المحاسبى (٢٤٣) وشايعة الثانية أهل الحديث اذ بدأت مذهبها من المجتمع والقومية العربية ، وهذه الفرقة هى الزهاد من التابعين والكرامية من الصوفية ، وشايعة الثالثة أهل الباطن اذ بدأت مذهبها من أسرار الكون الباطنة ونجد فيها أحمد بن خضروية البلخى (٢٤٠) وأباً حمزة الطوسى (٢٤٥) وذو النون المصرى (٢٤٦) وأباً يزيد البسطامى (٢٦٤) وغيرهم من أهل الاشارات .

ظهر الترمذى بعد ذلك وتعميق تعاليم الإسلام وتأمّل أصوله ودرس ثقافته فأنتهى فى ذلك الى أمرين :

أما الأمر الأول فهو أن الإسلام نظام شامل للحياة له خصائصه ومقوماته فهو نظام سياسى واجتماعى واقتصادى وقانونى وأخلاقى وإنسانى وثقافى وروحى وينتظم جميع فروعه مذهب واحد ونظرية واحدة ، ويمثله واضحاً قويا الأصل الأول القديم (الكتاب والسنة) والقدوة (الرسول صلى الله عليه وسلم) .

وأما الأمر الآخر فهو أن جميع المحاولات السابقة
فى تأسيس الاسلام قد أخطأت روحه ، فهى تتناول
فى جزء فقط دون بقية الأجزاء أو تتناوله من ناحية
تخالف روحه وجوهره .

هذان هما الأمران اللذان انتهى اليهما الترمذى ،
ولكنه لم ينته منهما الا ليبدأ هو محاولته لتدارك
مافات فاضطلع بمهمة لم نعلم احدا تعرض لها من
قبله ، ذلك انه حاول أن يبنى النظام الإسلامى فى
جميع فروعه ، ولما كان النظام الإسلامى هو دين الله
الذى جعله النظام المحكم للعالم والإنسانية فقد حاول
أن يؤسس للإنسانية النظام المحكم ، فحاول أن يشق
ضمير الإنسانية عن هذا النظام ليكشف عنه وليصوره
فى الصورة التى أوحاها الله وهى الاسلام . أما
أساس هذا النظام فهو رأيه فى المعرفة « .. أما بعد
فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيًا على ثلاثة أركان :
على الحق والعدل والصدق ، فالحق على الجوارح
والعدل على القلوب والصدق على العقول .. فاذا
افتقد الحق من عمل خلفه الباطل ، وإذا افتقد منه
العدل خلفه الجور ، وإذا افتقد منه الصدق خلفه
الكذب ، فهذه الثلاثة ضد المعرفة ، وهذه الثلاثة
التي هى اشدادهن جند الهوى » .

الاسلام اذن هو نظام متكامل يقوم على الحق
والعدل والصدق وهى المعرفة ، وهى موضوع بحثنا
فى الصحف القادمة ..

أما المواد التى بنى منها هذا البناء الشامخ فلو
أتاح له الحظ حسن تخيرها لترك لنا بناء رائع يجعله
الامام الأول من أئمة الاسلام ويرفعه منزلة عالية من
منازل الإنسانية وتاريخ الحضارة ، ولكن مواده التى
وصلت اليه كانت تحتاج الى كثير من النظر والتدقيق
قبل أن توضع فى جسم البناء ، فالثقافة التى وصلت
اليه مرت خلال الأوساط الغنوصية والسريانية فغيرت

جوهرها ، أما أصلها الأول فتثقافة طبيعية حرّة نجدها
فى فلسفة اليونان وفى مذهب الفرس الأخلاقى وفى
العلوم الطبيعية الأولى التى كانت فى عهد الحضارات
القديمة الهندية والصينية والمصرية ، وعلى الرغم من
ذلك فقد استطاع الترمذى أن يكون مصلوا لأصلام
الحياة العقلية فى الاسلام على مر العصور ، فعنه
أخذ الحلاج (٣٠٩) وابن عربى (٦٢٨) أخذوا من
جانبه الصوفى . وعنه أخذ السهروردى (٥٧٨)
أخذ من منهجه فى المعرفة ، كما أخذ عنه ابن تيمية
(٧٢٨) وتلميذه ابن القيم (٧٥١) أخذوا عنه فكرة
مذهبه وروحه . ولعلنا نستطيع فى الفصول القادمة
أن نوفق فى تقديم مذهبه .

الفصل الأول
الحكيم
الترمذى

- ١- حياته - مؤلفاته
- ...نفسه ووجهه مذهبه
- ٢- بيئته وعصره
- ٣- مؤلفات الترمذى فى المعرفة

الفصل الأول

« الحكيم الترمذى »

حياة الترمذى - مؤلفاته -
ترتيبها تاريخيا - تصنيفها موضوعيا -
مادتها - صورة نفسه (الحكيم) -
وجهة مذهبه - بيئته - عصره -
مؤلفاته فى المعرفة - كتاب الاكياس
والفترين - الفروق ومنع الترادف -
تحصيل نظائر القرآن - غور الامور .

١ - حياته - مؤلفاته - صورة نفسه ووجهة مذهبه

— ولد ابو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشير (١) الترمذى فى العشرة الاولى (٢) من القرن الثالث الهجرى من عائلة تنتمى الى الجنس العربى ، ومن هذا التاريخ تبدأ حياة الترمذى التى تنتهى بوفاة عام ٢٨٥ هـ . ثم هى فيما بين ذلك مجهولة الاحداث والمراحل . لا تذكر المصادر التى انتهت اليها شيئا عنها الا حادثة واحدة هى حادثة نفيه ، غير أننا نستطيع — اذا اتجهنا لمؤلفات الترمذى — أن نرسم لهذه الحياة صورة بيئية تامة وأن تكن غير واضحة الملامح .

بدأ الترمذى فأخذ الحديث عن أبيه فهو يروى عنه ولعله أخذ منه عنه بترمذ ولم يأخذ عنه فى غيرها (٣) وفى ترمذ نفسها أخذ الحديث

(١) بعض المصادر تذكر ابن شير بدل بشير وإن كان هذا اللقب الفارسى لا يدل على ضرورة تسمية صاحبه إلى الجنس الفارسى .

(٢) عاش نحو من ثمانين سنة (السلمى : طبقات الصوفية ٤٨ ب — أبو نعيم : الحلية ١٠ : ٢٣٣ — السبكي : طبقات السافعية ٢ : ٢٠)

(٣) لعله هو الذى يذكره الخطيب تحت اسم على بن الحسن بن بشير بن هارون الترمذى ج ١١ : ٣٧٣ — ٦٢٢٦ ومعنى ذلك أنه حدث ببغداد .

كذلك عن بعض مواطنيه فهو قد أخذ عن صالح بن محمد الترمذى (١) وصالح بن عبد الله الترمذى (٢) (٢٣١ - ٢٣٩ بمكة) . والجارود بن معافى السلمى الترمذى (٣) (٢٤٤) . ثم انتقل بعد ذلك وقبل تمام العشرة الثالثة من القرن الثالث الى اقليم خراسان وهناك فى بلخ اتصل الترمذى بأهل الحديث كما اتصل بالصوفية كذلك فصادف ببلخ من المحدثين الحسن بن عمر بن شقيق البصرى (٤) المعروف بالبلخى (٢٣٠) وقتيبة بن سعيد الثقفى البلخى (٥) (٢٤٠) الذى يروى عنه أصحاب الكتب الا ابن ماجه .

(١) أبو محمد صالح بن محمد بن نصر محمد بن جموكيان بن شارخ الترمذى حدث من السدى وحمدان بن ذى النون والقاسم بن عباد روى عنه الحسن بن خلال القرى حدث بترمذ وبغداد . وابن حبان فى تاريخ الثقات يتبعه بالاربعاء ويقول انه جهى وانه كان داعية يبيع الخمر ويحل شربه وانه دجال من الدجاجة . وكان قاضى ترمذ (ميزان الاعتدال ٣٧٦٩ - الخطيب : بغداد ٩ : ٣٣٠ (٤٨٦٦))

(٢) أبو عبد الله صالح بن عبد الله بن ذكوان الباهلى الترمذى حدث بترمذ وبغداد حدث عن مالك بن انس وحماد بن زيد وابن المبارك وشريك وروى عنه الترمذى والصائغاني وعبد الله بن أحمد بن حنبل وأبو زرعة الرازى وأبو حاتم الرازى . ويصفه أبو حاتم بأنه صدوق أما ابن حبان فيذكره فى الثقات ويقول عنه انه صاحب سنة وفيل وفيرق بينه وبين صالح الترمذى (السابق ذكره) . توفى بمكة عام ٢٣١ - ٢٣٩ . (الخطيب : بغداد ٩ : ٣١٥ (٤٨٥١) - اللهبى : الاعتدال ٣٧٦٩ - الخزرجى : خلاصة تذهيب الكمال ١٤٥)

(٣) روى عنه النسائى والترمذى وروى عن جرير وابن عيينة والوليد بن مسلم . ومى بالاربعاء ولكن الترمذى يوثقه وابن حبان يذكره فى الثقات . (الخزرجى : خلاصة ٥١) .

(٤) الحسن بن عمر شقيق بن اسماء أبو على الجرمى البصرى وهو من أهل بلخ كان ينزل البصرة وكان يتبعه الى بغداد وكان كثير الرواية عن البصريين عن حماد بن زيد وعبد الوارث بن سعيد وجعفر بن سليمان . قال عنه أبو زرعة لا بأس به وأما البغدادى والبخارى فيرفعانه الى درجة صدوق (الخطيب : بغداد ٧ : ٣٥٥ (٣٨٧٦))

(٥) أبو رجاء قتيبة بن سعد البلخى مولى ثقف وأسمه يحيى وقيل على ولقبه قتيبة محدث خراسان ، سمع مالك والليث وحدث عنه أصحاب الكتب الا ابن ماجه وروى عنه أحمد بن حنبل وابن معين . رحل الى العراق والدينة ومكة والشام ومصر وكان اليه المنتهى فى اللغة (ابن المصنف : السيرات ٢ : ٩٤ - الخطيب : بغداد ١٢ : ٤٦٤ (٦٩٤٢))

وعيسى بن احمد العسقلاني (١) (٢٦٨) محدث بلغ الذي بروى عنه أكثر الخراسانيين . وصادف ببلغ من الصوفية أحمد بن خضروية البلخي (٢) (٢٤٠) وأبا تراب النخشي عسكر بن محمد بن حصين (٣) (٢٤٥) . ويحيى بن معاذ بن جعفر الرازي (٤) (٢٥٨) . ولكن صلة الترمذى بالصوفية كانت أعمق من صلته بالمحدثين فهو لم يأخذ عنهم فحسب بل صحبهم كالك ونرى هذه الصحة تخرجه الى العراق على عادة الصوفية في الرحلات وهناك في بغداد يصادف من المحدثين يعقوب الدورقي (٥) (٢٥٠) محدث بغداد ويعقوب بن أبي شيبة (٦) (٢٦٢) كما يصادف من الصوفية يحيى بن الجلاء (٧) .

(١) عيسى بن أحمد بن عيسى بن وردان أبو يحيى وهو بغدادى نزل عسقلان محلة ببلغ حدث عن عبد الله بن وهب ، واسحق بن الفرات ، والنضر بن سميل ، ويحيى بن الحجاج ، وهشام بن بكر التنيسي ، وبقية بن الوليد ، وحزمة بن ربيعة ، وهبيل بن وردان روى عنه عامة الخراسانيين وأبو حاتم الرازي يقول عنه انه صدوق . ابن السناد مشهورات ٢ : ١٥٤ - الخطيب بغداد ١١ : ١٦٣ .

(٢) أبو حامد أحمد بن خضروية البلخي من كبار مشايخ خراسان صاحب أبا تراب النخشي وحاتم الأصم ورحل الى أبي يزيد البسطامي السلمي : طبقات الصوفية ٢٢ ب .

(٣) من كبار مشايخ خراسان المذكورين بالعلم والقصة . صاحب أبا حاتم المطار البصري وحاتم الأصم البلخي تولى بالبادية ونهشته السباع . السلمي : طبقات الصوفية ٣٦ ب .

(٤) يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي من طبقة ابن خضروية خرج الى ببلغ وأقام بها مدة ثم عاد ثانية الى نيسابور ومات بها عام ٢٥٨ السلمي : طبقات ٢٢ ب .

(٥) يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن مزاحم أبو يوسف المبدى . رأى الليث بن مسعود وسمع إبراهيم الزهري وسليمان بن عبدة ويحيى بن سعيد القطان وإسماعيل بن علية وغيرهم ، وروى عنه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، وأبو زرعة الرازي . وأبو حاتم الرازي والنسائي ولد عام ١٦٦ وتوفى عام ٢٥٠ وكان ثقة حافظاً متقناً . الخطيب : بغداد ١٤ : ٢٢٧ .

(٦) يعقوب بن أبي شيبة بن الصلت بن عصفور أبو يوسف مولى سفوس من أهل البصرة سكن بغداد وحدث بها وبسر من رأى وسمع مستنداً مثلاً إلا أنه لم يتمه وكان لقبه البغدادي على قول مالك ولد عام ١٨٢ . سمع على بن حاتم ويزيد بن هارون ودرج بن عباد وغيرهم . كان ثقة . الخطيب : بغداد ١٤ : ٢٨١ (٧٥٧٥) .

(٧) من طبقة أبي تراب النخشي . روى النون المصري . صاحب ابن خضروية ورأى أبا يزيد كان من مشايخ الجبل وخراسان أما ابنه فلحق بالمدرسة النعمانية بالرملة ودمشق .

ولعل رحلات الترمذى لم تقف به عند هذا الحد فحسب فلعلها شملت جميع أرجاء خراسان كما شملت كثيراً من نواحي العراق وأنا وإن كنا نتيبن من هذه الرحلات صلة الترمذى الواضحة الوثيقة ببلخ وبغداد فإنما نتيبن ذلك لنضيف إليها بلدة ثالثة لها الرها في ثقافة الترمذى تلك هي مسقط رأسه التى عاد إليها بعد أن انتهى من تطوافه حيث بدأ بها تدريسه وتأليفه ولعله لم يبدأ ذلك قبل سنة ٢٦٠ هـ حيث بدأ يستقر به المقام بترمذ .

وقبل أن نترك الحديث فى انتماءات الترمذى ورحلاته يحسن بنا أن نشير الى عبارة يذكرها العطار (١) حين يترجم له وهى أنه لم يرحل ترمذ طلباً للعلم ، ويروى فى ذلك قصة طريفة هى أن الترمذى اتفق أول أمره مع طالبين على الرحلة فى سبيل الحديث ، ولكن أمه لم يهن عليها فراقه ، فطلبت إليه أن يعدل عن ذلك فاطمأنا ، ولكنه كان يفعل به الحزن لذلك ، فبينما كان يبكى ذات يوم على مقبرة اذ جاءه شيخ فالتقى عليه درساً وأخذ يأتبه كل يوم ، وأخيراً علم منه أنه الخضر وأنه قد أتى ليتولى تعليمه ، هذه هى القصة الطريفة التى يذكرها العطار ، واطن أن واضح هذه القصة لم يمنع الترمذى من الرحلة فى سبيل العلم الا ليجعل منه بطلاً لهذا المذهب الصوفى الذى يقول بأفضلية طاعة الأم على الجهاد والحج وطلب العلم ، هذا المذهب الذى نرى ذا النون (٢٤٥) يبدو أول مدافع عنه فى المسألة المعروفة بالحج بالهمة (٢) فالترمذى قد رحل فى طلب الحديث وقد صحب بعضاً من أئمة الصوفية وإن كانت هذه القصة تأبى الا أن تغلو فتجعل الخضر دون غيره أستاذاً له .

استقر الترمذى كما رأينا بترمذ وبدأ بها تأليفه بعد عام ٢٦٠ وظل يكتب ويدرس حتى ألف كتابيه « خاتم الأنبياء » و « علل الشريعة » فانما عليه القوم فنفوه من ترمذ فخرج الى بلخ حيث قبله أهلها لموافقته إياهم فى المذهب كما يقول رواية خبر النفى (٣) ، أما هذا النفى فلعله وقع فى السنوات الأخيرة من حياة الترمذى اذ أن هذين

(١) تذكرة الأولياء ٢ : ٩١ - ١٠٩ .

(٢) ظهرت هذه المسألة كذلك فى مقتل الحلاج (٣٠٩) اذ اتهم بتمثيل الكلمة فى بيته وتمثل الحج حولها وذهب فى منه ذلك المذهب الى الحسن البصرى (١١٠) فى حديث يرويه عنه .

(٣) السبكي : طبقات الصالحية ٢ : ٢٠ - السلمى : طبقات ٤٨ ب .

الكتابين يعتبران من مؤلفاته الأخيرة ، ولعل هذا النفي لم يكن ذا اثر في حياته العلمية ، اما عن الشخصيات التي سمت فيه والعوامل التي حركتها فاننا لانعرف عنها شيئا .

هذه هي حياة الترمذى نراها اول امرها سلسلة من الانتقال والرحلة ، وفي آخرها نوعا من الهدوء والاستقرار ، نراه يتقلب في البلاد وينتقل في الاوساط العلمية المتباعدة بين اهل الحديث واهل التصوف وبين اهل المذاهب الاخرى غير الحديث والتصوف ، وهو وان كان في حياته هذه قد أشبه كثيرين غيره من علماء الامة الاسلامية في تنقلاتهم فانه قد تميز عنهم بهذا الحافظ الذي كان يدفعه نحو الرحلة ، تميز عنهم بهذا الاحساس الغامض الذي لم يكن يتبينه من نفسه وان كنا سنراه واضحا كلما تقدمنا في تبين شخصيته ، هذا الاحساس الذي كان يدفعه للظهور على كل ثقافات عصره والاتصال بها ، ثم هضمها وفهمها ، ثم تحديد طريقه بينها بعد ذلك ، هذا الاحساس الذي كان ينبعث من الحاجة الى مذهب جديد شامل يحدد به للامة دينها وثقافتها .

٢ - اما مؤلفات الترمذى فاننا اذا اردنا ان نعددها فقد نستطيع ان نسمى له مايقرب من ثلاثين مؤلفا بين كتاب ورسالة وصل اليها بعضها ولقد البعض غير ان ماوصل اليها يعتبر في جملته الجزء الاكبر والاهم من هذه المؤلفات ، كما نستطيع في اطمئنان ان نعتبره كافيا لتصوير مذهب الترمذى ، وقبل ان نبدأ في تحليل بعض هذه المؤلفات وتمحيصها وتصنيفها نستطيع ان نورد بيانه موجزا عنها .

المطبوع من هذه المؤلفات هو كتاب في الحديث وهو « نوادر الاصول في معرفة اخبار الرسول » ، ويسمى كذلك « سلوة العارفين ويستبان الموحدين » طبع بالقسطنطينية عام ١٢٩٤ هـ وهو عبارة عن ٢٩١ حديثا يعتبرها الترمذى اصولا لما ذهب اليه ويشرحها شرحا مستفيضا على اساس مذهبه ، فهو لذلك قد جمعها باختيار خاص ، وكتابان في التصوف نشرنا أخيرا هما : « كتاب حقيقة الادمية » او كتاب « الرياضة في تعلق الامر بالخلق » ، وكتاب « ادب النفس » .

واما المخطوط من هذه الكتب الذي وصل اليها فهو خمس مجموعات وثلاثة كتب مفردة - اما هذه المجموعات فهي محفوظة بباريس واستانبول ودمشق والاسكندرية ولندن ، واما الكتب الثلاثة فاحدها بالقاهرة والثاني في ليزنج والثالث في آيا صوفية .

أما مجموعة باريس (١٨٠٥ القسم العربي - المكتبة الأهلية) فهي أهم المجموعات جميعا فهي تشمل اثني عشر كتابا هي :

- ١ - كتاب الصلاة ومقاصدها .
- ٢ - كتاب الحج وأسراره .
- ٣ - كتاب الاحتياطات .
- ٤ - كتاب الجمل اللازم معرفتها .
- ٥ - كتاب الفروق ومنع الترادف .
- ٦ - كتاب حقيقة الأدمية ويسمى كذلك كتاب الرياضة في تعلق الأمر بالخلق .
- ٧ - كتاب عرس الموحدين .
- ٨ - كتاب الأفضاء والنفس ويسمى كذلك غور الأهور .
- ٩ - كتاب منازل العباد من العبادة .
- ١٠ - كتاب العقل والنوى .
- ١١ - كتاب الأمثال من الكتاب والسنة .
- ١٢ - كتاب المنهيات .

وأما مجموعة دمشق (المكتبة الظاهرية تصوف ١٠٤) فهي تحوى كتابين وخمسة رسائل وأحد هذين الكتابين موجود ضمن مجموعة باريس واستانبول وهو كتاب الرياضة أو كتاب حقيقة الأدمية وهو الخامس من مجموعة دمشق . أما الكتاب الآخر فقد انفردت به هذه المجموعة وهو كتاب الأكياس والمفترين وله أهمية خاصة في تصدير مذهب الترمذى ، أما الرسائل الثلاث فهي :

- ١ - جواب كتاب عثمان بن سعيد من الرى .
 - ٢ - بيان الكسب .
 - ٣ - مسائل مثل عنها .
- وأما مجموعة الاسكندرية (مكتبة البلدية ٣٥٨٥ ج) فهي تحوى ثلاث رسائل :

١ - المسائل المكنونة .

٢ - تحصيل نظائر القرآن .

٣ - كتاب الرد على المعتلة - ويلحق كذلك بهذه المجموعة كتاب
الفروق ومنع الترادف - مكتبة البلدية (٣٥٨٦ ج) وهو موجود ضمن
مجموعة باريس كذلك .

أما مجموعة لندن فهي مجموعة خاصة في حوزة العلامة شستربيتي
وهي تحتوي على :

١ - كتاب الرياضة وهو يوجد أيضا في مجموعة باريس ودمشق
واستانبول .

٢ - مختارات من كتاب الصفاء .

٣ - رسالة بلا عنوان .

٤ - أدب النفس .

٥ - مسألة الايمان والاسلام والاحيان .

وأما المخطوط الموجود بالقاهرة (دار الكتب الفهرس القديم ج ٧
ص ١٧٧) فهو علل العبودية أو علل الشريعة وهو في حقيقة امره
صورة مختصرة من كتاب الصلاة .

أما مخطوط ليبزج (٢١٢) فهو كتاب الدر المكنون في أسئلة
ما كان وما يكون وهو مجموعة من الأحاديث .

وأما مخطوط آيا صوفيا (١٩٧٥) فهو كتاب الفروق ومنع الترادف
وهو موجود ضمن مجموعة باريس والاسكندرية .

هذا هو كل ما انتهى اليه من مخطوطات الترمذى ، ولكننا نستطيع
ان نضيف اليه عددا آخر من المؤلفات لم يصل اليه سوى يبايه فقط .
ونعتبره مفقودا حتى الآن ، وأهم من هذه المؤلفات : كتاب ختم الولاية
الذى كان سببا في نفى الترمذى غير انه لحسن الحظ أن انتهى هذا
الكتاب الى ابن عربى فقرأه وحفظ لنا صورة منه ، نجدها في مجموعة
المائة والخمسة والخمسين مؤالا التى يضمها الفتوحات المكية ويجب

عنها كما انه خصص للإجابة عنها كتابا آخر هو كتاب شرح المسائل الروحانية التي سئل عنها الحكيم الترمذى (١) وقد خص كذلك السؤال الثالث والخمسين ومائة بمؤلف خاص (٢) وان كان ابن عربى فى حقيقة أمره يضع كل ما يقرؤه بصورة نفسه وثقافته ، وكذلك انتهى الكتاب الى غير ابن عربى فالتقى الى أحد الصوفية بالمغرب من معاصرى ابن مدين وأبى شبيب أبى عبد الله مجاهد الاشبلى فكتب شرحا على مسأله ووصل اليها هذا الشرح (٣) .

نذكر كذلك من هذه المؤلفات المفقودة كتابا آخر له أهمية هو كتاب العلوم ويذكره الترمذى فى كتاب الأكياس والمفترين ص ١٥ الا أننا استطعنا أن نتبين صورة ما عن هذا الكتاب سنعرض لبيانها عندما نتكلم عن مذهب الترمذى فى المعرفة ونستطيع أن نلحق بهذا الكتاب أيضا لثلاثة كتب أخرى هى : كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم ويذكره الترمذى فى كتاب الأكياس والمفترين ص ٨٢ وكتاب الارادات يذكره فى كتاب المسائل المكنونة ص ٢٨ وكتاب صفة القلوب وأحوالها يذكره فى أدب النفس ص ١٠٤ (صفة القلوب وأحوالها) .

ويذكر الهجويزى بعد ذلك أسماء كتب ستة لم تصل اليها وهى :

- ١ - آداب المريدين (٣٠٨٨) .
- ٢ - وكتاب التوحيد (١٤١) .
- ٣ - هدايا القبر (١٢١) .
- ٤ - تفسير (١٤١) .
- ٥ - كتاب النهج (١٤١) .

(١) ابن عربى : شرح المسائل الروحانية التى سئل عنها الحكيم الترمذى مخطوط بالمكتبة القيصرية رقم ٢٥٥ .

(٢) مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٢٢٦٧ ج .

(٣) شرح المسائل الروحانية التى وضعها الإمام الأعظم أبى عبد الله محمد بن على الترمذى لصوفى مجهول من صوفية القرن السادس مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٧٧٢٤

ج (١١٠٤/ب) .

٤ - كتاب المشايخ أو طبقات الصوفية (٤٩) .

ويذكر الترمذى نفسه اسم أحد هذه الكتب وهو كتاب تاريخ المشايخ يذكره فى جواب كتاب عثمان بن سعيد من الرى تحت اسم كتاب سمر الاولياء .

أما هذه المجموعة التى يذكرها الهجويزى فنستطيع أن نقسمها قسمين بعد أن نستثنى منها كتابين هما التفسير وكتاب النهج : أما الأول فهو مجموعة فى أكديت تتم ما قصد الترمذى الى جمعه من نصوص الحديث التى كان يرى من الواجب على المسلم معرفتها والعمل بها وهذه المجموعة هى :

١ - كتاب آداب المريدين .

٢ - كتاب المشايخ .

أما كتابا التفسير والنهج فلعلهما اسمان آخران لكتابين من الكتب التى سبق لنا ذكرها ، أما كتاب التفسير فلعله هو عين كتاب الأعضاء والنفس أو كتاب غور الأمور اذ يذكر فى صفته ، وفيه تفسير آيات عظيمة ، أما أن يكون للترمذى تفسير خاص مستقل فهذا ما لم يصل إلينا خبر عنه غير هذه الإشارة الوجيزة التى يذكرها الهجويزى مع عظيم خطر مثل هذا التفسير وخاصة اذا كتبه الترمذى فاستعمل فيه مذهبه وطريقته الخاصة ، أما كتاب النهج فلعله هو كتاب المنهايات فهو يعرف كذلك باسم كتاب النهى ، والجيم قريبة من الياء فى التحريف فيحتمل أن تكون حرفت بنى النسخ .

هذا كل ما انتهى إلينا من تراث الترمذى والنظرة الاولى الى ظاهر هذا التراث تهدينا الى أن الترمذى كان واسع الثقافة غزير المادة جمع كثيرا وكتب كثيرا ، ونستطيع أن نصف أسلوب الترمذى فى الكتابة والتأليف بالانسياب والاطناب ، كما نستطيع أن نصف طريقته فى الجمع والتحصيل بالنهم والنشاط ، ولكن ذلك لا يكفى فى تفسير هذا انجهد الذى انتظم مؤلفات الترمذى . فالترمذى فى حقيقة الامر لم يكن ينقصه التركيز والعمق ولم يكن ينقصه الترتيب والتصنيف فهو عقلية منظمة مركزة عميقة وان كانت النظرة الاولى الى مؤلفاته لا تمهد للاعتقاد بذلك .

٢ - المشكل في أمر الترمذى ومؤلفاته هو أننا لا نستطيع أن ننسب هذه المؤلفات إلى ناحية من نواحي النشاط العلمى فى عصره ، والمشكل بعد ذلك هو أننا لا نستطيع أن نتيبن الاتجاه الذى كان ينتظم كل هذه المؤلفات المتباينة الموجهة ، كما أننا لا نستطيع أن نتيبن الأصل الذى منه تصدر كل هذه الفروع المتباعدة فى طبيعتها ومادتها ، لننتجه إذن إلى تاريخ حياته لعلنا نجد فيها هذه الوجهات المتباينة التى تفسر لنا هذا التباين أو لعلنا نجد فى اختلاف المصادر أو البيئات ما يبيننا على تفهم هذه الجذور المتشعبة .

أما ترتيب مؤلفات الترمذى ترتيباً تاريخياً فامر من الصعوبة بمكان إذا حاولنا أن نعتمد فى ذلك على النصوص الواضحة الصريحة ، ولكننا قد تكون فى حاجة إلى أن نغلو فى الأمر فنعتمد على غير نصوص مطلقاً ، ولكننا قد تكفيينا بعض الإشارات الواضحة الصريحة التى استطعنا أن نمش عليها فيما نقصد إليه .

أما أول هذه المؤلفات فهو كتاب نواذر الأصول ، وقد نستطيع أن نضع هذه القضية فى شيء من اليقين والجزم ، فهذا الكتاب على تشعب موضوعاته وتعدد مسأله وحجمه الكبير المماثل لا يشير فيه إلى أى مؤلف آخر من مؤلفاته بينما يشير إليه فى أكثر مؤلفاته مما يدل على أنها كتبت بعده ، أما آخر ما كتب فهو مجموعة ذات شعبتين تتردد كثيراً فى أن نقدم أحداها على الأخرى ، أما هذه المجموعة فأحدى شعبتيها كتاب الأكنساس والمفترين وما يذكره فيه من أسماء الكتب (كتاب العلوم وكتاب الدعاء وصدقهم وأحوالهم) وأما الشعبة الأخرى فهي كتاب الفروق ومنع الترادف فهذه المجموعة نستطيع فى اطمئنان أن نختم بها حياة الترمذى العلمية وأن كنا لا نستطيع أن نؤخر إحدى شعبتيها عن الثانية أما الذى حلنا على أن نجعلها معاً فهو ما نلمسه فيهما من اتحاد النزعة واشتباة بعض المسائل هذه النزعة الجديدة التى أخذت تنبعث فى مؤلفات الترمذى بعد نفيه ، أما الذى دفعنا إلى تأخيرها فهو ما نجده فيها من الإشارات إلى المؤلفات السابقة بينما لا نجد فى المؤلفات الأخرى أية إشارة إليها إذ نجد فى كتاب الفروق ومنع الترادف إشارات إلى كتاب نواذر الأصول ومرس الموحدين وكتاب الحج وأسراؤه .

نستطيع إذن أن نرسم مؤلفات الترمذى ، ونستطيع أن نضع فى يدها كتاب نواذر الأصول ، وفى نهايتها كتاب الفروق ومنع الترادف أو

كتاب الأكياس والمفترين ؛ ونستطيع بعد ذلك أن نرتب جميع مؤلفات الترمذى داخل هذا الحد الإجموعى واحدة خاصة ساعرض لبيانها .

أما هذه المجموعة فهى المجموعة التى تمثل حياة الترمذى العلمية هى مجموعة الدروس التى كان يلقونها ومجموعة الرسائل التى كان يكتبها فى مناسباتها ، أما جوابا عن سؤال أو ردا على اعتراض أو بياناً لمشكلة من المشاكل أو رسالة الى صديق ، فهذه المجموعة إنما تسير موازية لحياة الترمذى العلمية ، ولا نستطيع أن ندخلها داخل هذا الحد الذى رسمناه وإن كان يشير فيها فى مجالسه ودروسه الى بعض مؤلفاته ، أما هذه المجالس والدروس فهى وإن جمعت فى مؤلف واحد إلا أن بعضها قد يكون الذى فى أول أيام حياته العلمية ، كما يكون البعض قد ألف فى أواخرها ، لذلك سنسقط هذه المجموعة من ترتيبها أما بيانها فنسعرض له فى مكانه .

نستطيع بعد ذلك أن ننظم بقية مؤلفات الترمذى فى هذا الحد الذى رسمناه ، ونستطيع أن نصوغها فى مجموعتين يميزهما اتجاهان متباينان . أما المجموعة الأولى فهى كتاب حقيقة الأدمية وما يروى حوله ، وأما المجموعة الأخرى فهى كتاب الصلاة وما يدور حوله أما كتاب تخم الولاية فلا أستطيع أن أضعه فى إحدى المجموعتين وأكبر الظن أنه كتب بهما قبيل النفى بقليل .

هذا هو كل ما نستطيع أن نصل اليه فى ترتيب مؤلفات الترمذى ولنتجه الى أحداث حياته نضعها الى جانب هذه المؤلفات لعلنا نستطيع على ضوءها أن نصنف مؤلفات الترمذى وإن نتبين مجموعاتها الثقافية .

أما حياة الترمذى فغامضة الأحداث كما بينا ، أما الذى أستطيع أن أجزم به فهو أن الترمذى لم يبدأ مؤلفاته قبل عام ٢٦٠ هـ ، والذى أستطيع أن أجزم به كذلك هو أنه توفى فى عام ٢٨٥ هـ .

أما عن بيان مؤلفات الترمذى فهو قد بدأ سلسلتها كما ذكرنا بكتاب نوادر الأصول وهذا الكتاب لم يكتب قبل هذا التاريخ كما يفهم من نص له يورده فى نقد الحديث ص ٦٥ « وما يذكره المحققون ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه فى سنة مائتين يكون كذا ، وفى العشرين والمائتين كذا ، وفى الثلاثين كذا وفى الأربعين كذا وفى الخمسين كذا وفى الستين والمائتين تكسف الشمس ساعة قيموت نصف الجن والانس فهل كان كذلك ، وقد مضت هذه المدة وكسوف الشمس لا يخلو منه بلد فى شرق

أو غرب » ونص آخر يستطيع أن نستأنس به ونجده في كتاب الأكياس والمفتريين ص ٦٨٠ إذ يذكر تعليقا على حديث أورده وقد ذكر في باب الزهد وهو حديث روى في البخارى . والبخارى قد توفي كما نعلم عام ٢٥٦ هـ ، فمؤلفات الترمذى إذن تبدأ بعد عام ٢٦٠ هـ في فترة الاستقرار هذه التى تنبئها في حياته بعد انتقاله من نيسابور الى ترمذ .

أما هذه الفترة فهى قصيرة وقصيرة جدا اذا نظرنا الى مجموع ما كتبه الترمذى واذا كان هذا يدفعنا الى الاعتقاد بأن الترمذى قد عكف فيها على التأليف فحسب وأنها كانت من القصر بحيث انها لم تكن عريضة لكثرة من الأحداث التى تفسر بها اتجاهات الترمذى الكثيرة المتباينة فانه يدفعنا الى الاعتقاد باحتمال آخر كذلك ، وهو أن الترمذى قد لا يكون قد وجد الوقت الكافى للتركيز والعمق والترتيب ، فنذهب الى ما ذهب اليه ماسينيون في وصفه وتفهم مؤلفاته على انها مجموعة عريضة من علوم عصره ينقصها الشخصية التى تؤلف بينها .

لندع كل هذا الآن ، ولنحاول أن نتبين خصائص مؤلفات الترمذى ، ثم نحاول تصنيفها . أما مؤلفات الترمذى فاننا لا نستطيع أن ننسبها الى طائفة من علوم عصره ، فلا نستطيع أن نضعها ضمن المؤلفات الصوفية ، كما لا نستطيع أن نضعها جيمعا ضمن مجموعات الحديث ، ولا نستطيع كذلك أن نضعها ضمن المؤلفات الفلسفية ، أما علم الكلام فهى بعيدة عنه كذلك . وأما الفقه فهى تعرض له دون أن تعد من مؤلفاته . أين نضعها إذن ؟

الواقع أن هذه مشكلة دقيقة فالترمذى لم ينهج نهج عصره فى التأليف والتصنيف ، بل اتخذ لنفسه نهجا خاصا التمس به مذهبه كما تمثل له ، هذا المذهب الذى أراد أن يطالع به الأمة الاسلامية ليحدد لها دينها .

أما هذا المذهب فقد تمثله الترمذى مذهبا ثلاثيا . تمثله فى هذه النواحي الثلاث التى لا يخلو منها أى دين مهما كانت منزلته فى سلم الحضارات . أحس بها جميعا احساسا غامضا ثم تمثلها أمام عينيه فصاغ منها مذهبه ، أما هذه النواحي الثلاث فهى :

١ - ناحية العبادة والطقوس أو الشريعة .

٢ - ناحية التصوف .

٣ - ناحية الاعتقاد .

ولقد وضعها الترمذى فى غيبرات وأصطلاحات تقرب من هذه العبارات وتدل عليها دلالة واضحة وهى عبارته وتقسيمه « أما بعد فإننا وجدنا دين الله عز وجل مبنيًا على ثلاثة أركان على الحق والعدل والصدق . فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول » (١) .

هذه هى النواحي الثلاث التى كان يتبينها الترمذى واضحة والنسب صاغ فيها مذهبه والنسب اتخذها أساسا لتصنيفه إلا أنه كان يكتب لطوائف متباينة من الناس فكان فى حاجة إلى أن يصوغ مؤلفاته صياغة خاصة ، فقد كان حريصا على أن ينهى هذا المذهب إلى جميع طوائف الأمة وينشره بينها ، كان حريصا على أن ينشره بين جمهور المسلمين وبين أهل الحديث وبين الطبقة الممتازة من خاصة العلماء ، لذلك فقد صاغ مذهبه فى هذه الصور جميعا فى ثوب هذه المؤلفات المتباينة وفى هذه الأساليب المختلفة .

كان الترمذى يحس كذلك بجدة مذهبه ، وكان حريصا على أن يحدد له مكانه بين معارف عصره وبين أساليب المعرفة فى عهده ، لذلك نراه حريصا على أن يقدم مقدمة لمذهبه هذا يتناول فيها بحثا فى المعرفة والعلوم ولقد ظهرت هذه المقدمة فى جملة رسائل ومؤلفات وإن يكن قد كتب أكثرها فى أواخر أيام حياته بعد النفى دفاعا خفيا عن مذهبه .

نستطيع إذن أن نصنف مؤلفات الترمذى تحت أربعة أبواب هى بعينها التى حاول الترمذى أن يصنفها فيها ، وهى بعينها التى حاول أن يصوغ فيها مذهبه غير أنه يجب أن لا ننسى كذلك أن هذا التصنيف لا يستطيع أن ينتظم جميع مؤلفات الترمذى بدرجة واحدة ، وذلك لاختلاف أساليب صياغتها تبعا لاختلاف الطبقات التى كان يكتب لها .

وطائفة أخرى من مؤلفات الترمذى يجب أن نفردها جانبا ، تلك هى المؤلفات التى اتخذت صورة اليوميات أكثر من صورة المؤلفات العلمية ، وهى رسائله إلى أخوانه أجابة عن بعض المسائل وبعض مجالسه ومحاضراته ، فمثل هذه المحاضرات لا ينتظمها تصنيف عادة وإن كانت تمثل فى بعض الأحيان مذهب المؤلف أكثر من بعض مؤلفاته المصنفة .

(١) كتاب الاكياس والمغترين ٢ .

هذه هي مؤلفات الترمذى وهذا هو التصميم الذى عمل فى توزيعها وكتابتها ، ونستطيع أن نورد بعد ذلك قائمة مختصرة ننبين منها هذا التصنيف :

المجموعة الأولى :

(١) ما كتبه فى المعرفة والعلوم :

- ١ - كتاب العلوم .
- ٢ - كتاب الدعاة وصديقهم وأحوالهم .
- ٣ - كتاب الاكياس والمفتقرين .
- ٤ - كتاب الفروق ومنع الترادف .
- ٥ - كتاب الصلاة ومقاصدها .
- ٦ - كتاب تحصيل نظائر القرآن .

(ب) ما كتبه فى الشريعة :

- ١ - ملل الشريعة أو اليهودية .
- ٢ - كتاب الصلاة ومقاصدها .
- ٣ - كتاب الحج وأسراره .

(ج) ما كتبه فى التصوف والاخلاق :

- ١ - العقل والهوى .
- ٢ - منازل العباد من العبادة .
- ٣ - حقيقة الآدمية أو الرياضة .
- ٤ - أدب النفس .

(د) ما كتبه فيما بعد عن الطبيعة أو الحكمة العليا أو الباطنة :

- ١ - كتاب ختم الولاية .
- ٢ - كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور .
- ٣ - كتاب عرس الموحدين .

المجموعة الثانية : التى انتهج فيها أسلوب المحدثين :

(أ) فى الشريعة والآداب (الطقوس) :

- ١ - كتاب المنهيات .
- ٢ - كتاب الاحتياطات .
- ٣ - كتاب الجمل اللازم معرفتها .

(ب) فى النصوص :

- ١ - كتاب عذاب القبر .
- ٢ - الدر المكنون فى مسئلة ما كان وما يكون .

(ج) فى الاعتقاد :

- ١ - كتاب التوحيد .
- ٢ - كتاب الرد على المعطلة .

المجموعة الثالثة : ما كتبه للصوفية والمريدين :

- ١ - كتاب آداب المريدين .
- ٢ - تاريخ المشايخ أو سير الأولياء .
- ٣ - كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور .

المجموعة الرابعة : ما اصطنع فيه أسلوب المحدثين ليلتمس أصول مذهبه من السنة .

- ١ - كتاب نواذر الأصول فى معرفة أخبار الرسول .
- ٢ - كتاب الأمثال من الكتاب والسنة .

المجموعة الخامسة : وهى تحوى ما كتبه فى المناسبات المختلفة .

- ١ - كتاب المسائل المكنونة .
- ٢ - مسائل سئل عنها وذكر أجوبتها .

٣ - جواب كتاب عثمان بن سعيد ١

٤ - بيان الكسب ٠

أما هذه المجموعات المتباينة فقد اشتركت جميعا في حبل مذهب الترمذى ٠ ولا شك في أن أقدر هذه المجموعات على تصوير هذا المذهب هي المجموعات الأربع الأولى التي صاغها الترمذى في هذه الأبواب الثلاثة مع مقدمتها لتصور مذهبها إلا أن التصنيف في بعض الأحيان ربما لا ينجح تماما في تصوير مذهب المؤلف كله ، فهناك من المسائل ما يشذ عن هذا التصنيف ، وهناك من المشاكل ما لا يتمثل واضحا في نفس المؤلف غير أننا لحسن الحظ استطعنا أن نستدرك ذلك بما كتبه لنا الترمذى في أساليب أخرى فإنا نجد أن بعضها كان أطوع من غيره لحمل كثير من مسائل مذهبنا الذي لم يستطع أن يدخلها في حدود تصنيفه وإن كنا سنجد بعض الصعوبة عندما نقصد إلى عرضها إذا التزمنا أن نتبع في هذا العرض تصنيف المؤلف نفسه غير أننا سننبه دائما على ذلك في مواضعه ٠

هذا عن خصائص مؤلفات الترمذى التي تبدو عند النظرة الأولى إلى ظاهرها ولا يفوتنا أن نتبين هذه الخصائص عند ما نقصد كذلك إلى القراءة والتمحيص الباطن ٠

٤ - أما الخاصة الأساسية التي تفاجئنا عند قراءة مؤلفات الترمذى فهي مادتها ، فالترمذى غزير المادة حقا واسع الثقافة لم نشهد مثل ذلك عند غيره من مؤلفي عصره ، فثقافته تمتد إلى جميع فروع المعرفة في عصره ومادته يستعيرها من جميع الثقافات التي عاصرتة ٠

ثقافة الترمذى الأولى التي تظالعا بين ثنايا مؤلفاته هي ثقافة المحدث الذي اتصل بجميع فروع الحديث ، وأنا وإن كنا لانراه حريصا على أن ينصرف إلى جمع الحديث على عادة المحدثين في عصره ، بل يقتنع من ذلك بالاختيار فحسب ، إلا أننا نرى في اختياره للأحاديث تلك النزعة التي كانت تسيطر على هؤلاء الذين انصرفوا إلى جمع الصحاح أو السنن ٠ فقد كان حريصا كذلك على أن يقدم لنا طائفة من الأحاديث تضبط أعمال الفرد والجماعة في الاعتقاد والعبادة والمعاملات ، كما تتصل بمكارم الأخلاق والزهد وإن كانت لا تغفل التاريخ وما جد يومئذ من مشاكل السياسة والاجتماع ٠ وفي اختصار فقد كان الترمذى حريصا برغم اختياره على أن يعرض لهذه الأبواب المتعددة التي اضطر المحدثون أن يعرضوا لها في مجموعاتهم ، لكنه انفرد عنهم بعد ذلك في أنه لم يشعرنا بهذه

الأبواب بل لم يشعر هو بها بل كانت خفية في نزعتة تبدو في الاختيار
فحسب *

امتدت مؤلفات الترمذى كذلك الى التصوف فهي تشهد بأنه اتصل
بالصوفية وأخذ عنهم ، كما تشهد كذلك بأنه كتب لهم وعلى طريقتهم
وهو وإن كان قد بدأ في طريقتة التي مضى فيها بعد ذلك عند نقط ابتداء
مختلفة : منها الأثرى والصوفى والفلسفى الا أننا نرى النزعة التي
تسيطر عليه هي نفس النزعة التي كانت تسيطر على الصوفية من محاولتها
ضبط أعمال القلوب واخضاع أعمال الجوارح لها وتنمية الجانب الروحى
من الفرد والمجتمع *

يأتى الفقه بعد ذلك ، ومؤلفات الترمذى وإن كانت لا تظهره لنا في
ثوب الفقيه فإنها تقدم لنا دليلا واضحا على الماهية بكل فروع الفقه ومسائله
في أكثر مذاهبه ، فالترمذى في مؤلفاته يناقش كثيرا من مسائل الأصول
كما يناقش طائفة من الأشباه والنظائر والحيل والمخارج وبقية علوم الفقه ،
ثم هو يعرض بعد ذلك في مؤلفاته لأكثر أبواب الفقه ، فيتكلم في الصلاة
والزكاة والحج والصوم ، أما تاريخ الفقه وتاريخ رجاله وتاريخ مذاهبه
والخصائص الأساسية المميزة لكل مذهب وفقيه ، فقد كانت واضحة
بينة في عقله وثقافته *

أما علوم العقائد والكلام فهي واضحة جلية في مؤلفاته ، وهو وإن لم
يبين متكلميا صاحب مذهب أو مقالة فإنه قد أحاط بجميع مقالات الفرق
ومذاهبها يبدو ذلك في مناقشاته الكثيرة التي تزخر بها مؤلفاته والتي
يعرض فيها لجميع الفرق تقريبا سوى أهل السنة . الا أنه لم يصطنع
المنهج الكلامى في هذه المناقشات *

أما الفلسفة فقد أحاط بفروعها جميعا واستعان كثيرا ببعض مسائلها
كما اصطنع أسلوبها في بعض الأحيان في مؤلفاته تشهد باتصاله بالمؤلفات
الفلسفية اتصال احاطة واستيعاب وإن كنا لا نتبين منها كيف فهمها ، أما
علم الأخلاق فقد استطاع أن يتمثل واضحا بين هذه المجموعة الكبيرة التي
كتبها الترمذى وإن كان قد سرى فيها الى جانبه بعض مسائل الميتافيزيقا
وعلم النفس ، أما أسلوب التفكير الفلسفى والمنطقى فهذا ما نراه يبدو على
استحياء في بعض الأحيان القليلة وإن كنا نراه يعنى في الغرار- في أغلب
الأحيان فهو لم يستطع أن يظهر في مؤلفات الترمذى الا بعيدا في القاع
وبعد غور عميق *

وعلوم الأوائل تبدو كذلك واضحة في مؤلفات الترمذى فالفلك والطب والتشريح والفراشة والعرافة تكون مادة لها خطر هابين معارف الترمذى ثم هو بعد ذلك خير من يدافع عنها ويصطنع أساليبها في أكثر الأحيان .

هذه هي نواحي التخصص التي عنى الترمذى بأن يتخرج فيها وأن يعرض لبعضها . يأتي بعد ذلك دور المعارف العامة التي لم يكن للمثقفين اختيار عن أن يحيطوا بها ، هذه المجموعة التي تكون معلومات أهل العصر من المثقفين ، أما الترمذى فقد أحاط بها إحاطة طيبة فقد أحاط بعلوم القرآن والأدب والفقه والأخبار ، أما اللغة . فتلعب دورا هاما بين مؤلفاته في منهجه العقلي اذ يصطنع أساليب اللغويين ويعنى عناية خاصة بالمنهج اللغوي في التحقيق العلمي وقد رأينا بين كتبه التي كتبها في العلوم والمعرفة كتابين اهتم فيهما بالمنهج اللغوي هما كتابا الفروق ومنع الترادف وتحصيل نظائر القرآن .

أما عن مادة الترمذى فان مؤلفاته لتدل على هذه المصادر السكينة التي أخذت منها ، فثقافته العربية الإسلامية تسير في مؤلفاته موازية لتيارات أخرى من الثقافات الأجنبية تبدو بدورها واضحة بينة .

أما أكثر هذه المواد شبيها بالثقافة الإسلامية العربية فهي هذه الكثرة العظيمة التي تصادفها من الأسرائيليات في ثنايا كتاباته ، اذ يروى عن أهل الكتاب ، كما أن الكثير من نقوله ينتهي الى التوراة ، أما الجمل التي ينقلها عن أنبياء بني اسرائيل في الحكمة والتصوف فهي كثيرة جدا وان كانت اخبار صالحى بني اسرائيل أكثر من كل ذلك .

وحظ مؤلفات الترمذى من هذه الأسرائيليات لا يقف عند هذا الحد من الاستعانة بها مصدرا من مصادر ثقافته فحسب بل يتعداه الى شيء وراء ذلك . وهو أن روح الثقافة الأسرائيلية ترى في مؤلفاته بل تسيطر عليها ، كما نجد الى جانبها ، ولكن بمقدار أقل ، روح الثقافة المسيحية ونزعة الديانة المسيحية بخصائصها المميزة .

يأتى بعد ذلك دور الثقافة الفارسية عامة والماسونية على وجه التحديد ، وهذه الثقافة وان كانت معرفتنا بها لم تبلغ بعد حدا كافيا يساعدنا على تبينها في وضوح وجلاء - فاننا نجدها في غير مراء تمثل مكانا واضحا في مؤلفات الترمذى، نستبين ذلك في وضوح حيثما نعرض له، نستبينه في النزعة العامة للثقافة الفارسية والماسونية ، كما نستبينه كذلك في نصوص بعينها وان كنا نجمل الآن ، فنذكر أن كثيرا من تحقیقات

الترمذى العلمية وخصوصاً ما يتصل منها بتحديد اصطلاحات الأخلاق وعلم النفس إنما يبدو من اصطلاحات فارسية ، فيحاول أولاً أن يوضح معنى الاصطلاح في الفارسية على وجه من الضبط والتحديد ثم يبنى عليه مقالته بعد ذلك .

أما مسألة الثقافة اليونانية التي يرى ماسينيون (١) أن بعض آثارها في مؤلفات الترمذى فإنا لا نستطيع أن ننكرها وإن كنا لا نستطيع أن نبين الصورة التي انتهت إليه منها فإنا نجد الكثير من مسائل الفلسفة اليونانية تنساب في مؤلفاته ، ولكننا لا نجد عليها طابع الفلسفة اليونانية وإن كانت قد امتزجت بالأساطير الشرقية أو غلب عليها الطابع الشرقي .

هناك ثقافة رابعة تطرقت مادتها إلى مؤلفات الترمذى كما سيطر أسلوبها على تفكيره أما هذه الثقافة فهي وأن تكن إسلامية فإنها من نوع خاص تلك هي الثقافة الشيعية . فإنا نجد هنا وهناك في مؤلفات الترمذى بعض العقائد الشيعية والمسائل الشيعية ، كما نجد أيضاً بعض أخبار الشيعة وثقافتهم وقد تنبه ماسينيون إلى ذلك في الفصل الذي كتبه عن الترمذى في رسالته عن المصطلحات الصوفية .

هذه هي مؤلفات الترمذى نراها نسجاً خاصاً في كل خصائصها في موضوعاتها ومادتها ونزعتها العقلية .

٥ - لاندري إذا كان الترمذى هو الذي لقب نفسه بهذا اللقب الذي أطلق عليه أو أنه هو نفسه الذي لم ير أن يوصف بهذه الأوصاف التي كان يوصف بها العلماء في عصره أو أنه كان حريصاً على ذلك حرصاً شديداً أو هيئاً ، ولكن الذي نعلمه حق العلم هو أنه تناول في مؤلفاته تصوير مذهب جسده في صورة أطلق عليها لقب الحكيم ثم حاول هو بعد ذلك أن يكون الصورة الحية الناطقة لهذا المذهب فتراه في حياته وقلبه واعتقاده ثم تسمى بهذا اللقب دون غيره من ألقاب العلماء .

جسد الترمذى مذهبه في هذا اللقب « الحكيم » أو « حكيم الأمة » الذي اقترن باسمه كما مثل فيه هذه الغاية التي كان ينزع في تفكيره نحوها ففي هذا اللقب يصور لنا الترمذى نفسه أوضح صورة عن نزعة تفكيره مبدئياً وغايتها والمثل الذي كانت تتجه نحو تحقيقه .

أما اللفظ والمادة (ح ك م) فهما معروفان في اللغة العربية والعبرية على السواء وهما كذلك من كلمات القرآن والتوراة إلا أن استعمال لقب « حكيمة » في كل من اللغتين يختلف عنه في اللغة الأخرى فكلمة « حكيمة » في اللغة العربية القديمة وفي القرآن وفي الأوساط الإسلامية حتى عهد الترمذى تختلف كثيرا عن كلمة « حاخام » العبرية سواء في اللغة أو في استعمال التوراة أو الكتب المتصلة بالتوراة . وقبل أن ندخل في تفاصيل التفرقة بين اللغتين نحاول أن نتبين أولا معنى الكلمة في اصطلاح الترمذى .

الحكمة هي إصابة الحق ويكون ذلك بالعلم والعقل . والحكيم هو ذلك الشخص الذي يصيب الحق دائما عن عقل راجع وعلم وافر ثم هو يفعل الخيرات بعد ذلك ، والكلمة في استعمال القرآن واللغة وفي اصطلاحات الصوفية (١) قبل الترمذى لم تستعمل إلا بهذا المعنى وهى بهذا المعنى قريبة جدا من هذه الكلمة الأخرى التى يستعملها الترمذى كثيرا وهى كلمة الأكياس والتى يقابل بينها وبين كلمة المفتين والتى ظهرت عند الصوفية قبله وفي عصره في مصطلحاتهم (٢) بنفس هذا المعنى .

(١) في القرآن الكريم « ولقد آتينا لقمان الحكمة » أما إذا استندت الحكمة وصفا لله تعالى أو لكتابه أو آياته لهى بمعنى آخر . فالحكمة من الله معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الأحكام . « ويسلمهم الكتاب والحكمة » « والذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » أما في الحديث فهى بنفس المعنى أيضا « أن من الفسر لحكمة » . وعند الصوفية بنفس هذا المعنى « قلت الدنيا في نفسها ما هى قال اتفق البصراء من الحكماء أن الدنيا هى النفس وما هويت » الصديق ٢٧ / « وهذا يدل على ما قال الحكماء لأنه من قصر أملة لم ينعم وكانت الغفلة منه بعيدة » الصديق ٢٩ - وكذلك « قال بعض الحكماء : انتقم من حرصك كما تنتقم من عروق باللصاص » الصديق ٤١ - وأماكن أخرى كثيرة الصديق ٤٤٧ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٦ ، ٤٦٨ .

(٢) داود الطائى « جاء رجل من الأكياس يريد أن يلقي داود الطائى فجعل لا يمكنه حتى يخرج متخفيا بثوبه كأنه خائف » حلية ٧ : ٣٤٤ - الخراز : « وأعلى درجات الذين زهدوا في الدنيا هم الذين وافقوا الله تعالى في محبته فكانوا عبيدا عظاما عند الله عز وجل أكياسا فعين سمعوا أنه جل ذكره ذم الدنيا » الصديق ٣٢ - وهكذا روى عن أبى الدرداء رضى الله عنه أنه قال « يا حبيذا قوم الأكياس والطاهرهم - كيف غمونا سهر الحصى وسيامهم ولثقال ذرة من صاحب ثوى ويقين أولن عند الله من أمثال الجبال من أعمال المفتين » الصديق ٣٢ .

أما معنى الحكمة والحكيم عند الترمذى فيدخل فيه عنصر آخر غير الذى عرفناه فى الأوساط العربية الإسلامية ذلك أن الحكمة عند الترمذى هى إصابة الحق وتكون بالعلم والعقل وشئ ثالث غير العلم والعقل . ليست هى الكياسة فحسب ولكنها الكياسة وشئ آخر الهى هو الولاية . فالحكيم عند الترمذى هو نوع من الولي ثم هو يصيب الحق لا عن وافر علم أو راجع عقل فحسب بل عن هذا السر الإلهى الذى اختصه الله به فقرنه بهذا العقل الراجح والعلم الوافر .

تتصل كلمة الحكيم اذن عند الترمذى بكلمة « الولي » اتصالاً وثيقاً فمذهب الترمذى فى حقيقة أمره مذهب الولاية كما سنرى ، إلا أن صلة الولاية بالحكمة والحكمة بالولاية نستطيع أن نتبينها واضحة فى هذه التفرقة وهى أن الولي نوعان : نوع معنى بأمره خاصة ونوع معنى بأمر الأمة جميعاً . فالأول قريب من النبي الذى لا يرسل لقومه وأما الثانى فهو مثل النبي المرسل . فالحكيم من الأولياء هو بمنزلة النبي المرسل من النبي الذى لم يختصه الله برسالة . وهكذا ميز الترمذى نفسه بين الحكمة والولاية فى هذا اللقب الذى ارتضاه لنفسه والذى ينقله لنا العطار إذ أطلق عليه « حكيم الأمة » أو « حكيم الأولياء » .

فالحكيم عند الترمذى هو صورة من الحكيم العربى ولكنه يزيد عليه أنه إنما يصيب الحكمة لا عن عقل وعلم فحسب بل عن سر الهى كذلك . ثم يريد بعد ذلك أنه يعنى بأمور الأمة عامة فينظم صلاتها الاجتماعية والفردية فيما بين أنفسها ثم فيما بينها وبين الله ثم يرسم لمجتمعها أموراً تشريعية فى كل خطواته يصادف فى ذلك حكم الله وتوفيقه لهذا السر الإلهى فهو آمن للأمة من أنفسها ومن الله ومن فوائل الزمن . هذا هو الحكيم عند الترمذى هو فيلسوف الأمة الدينى ومشرعها الإلهى وقاضىها فى معاملاتها وأمامها فى صلواتها ووليها الذى يصيبها الأمن والسعادة والرخاء بوجوده بينهم .

هذا هو الحكيم فى اصطلاح الترمذى ، أما إذا عدنا للتوفيق اللغوى فانا دون أن نوغل فى تفصيلات معانى الكلمة فى اللغتين العبرية والعربية ودون أن نذهب كثيراً فى التفرقة الاصطلاحية بين الكلمتين فى كل من اللغتين نرى هذا الشبه الجلى الواضح بين كلمة « حاخام » العبرية ومعناها والمنصب الدينى الذى تطلق عليه وبين معنى كلمة « حكيم » فى اصطلاح الترمذى هذا إلى أننا نجد كذلك شيئاً آخر لا يقل وضوحاً ولا جلاءً عن ذلك

وهو ان كلمة «حكيم» بهذا الاصطلاح ليست من كلمات اللغة العربية (١) ولا من مصطلحات الحياة الاسلامية أما هذا المنصب الدينى الذى تطلق عليه فلم يعرف فى محيط الدولة الاسلامية الا للرسول صلوات الله عليه مع كثير من التفرقة ذلك أن الرسول انما كان يبلغ عن ربه ، وكان يمد له فى كل ما يعرض له من أمر نوع من الوحي الالهى ، أما الحكيم فانه لا يبلغ عن ربه ولا يمد له هذا الوحي فشمسية الرسول بينما تستند فى كل هذا الى الله نجد أن الحكيم انما يستند الى نفسه وإلى شخصيته ، أما صلتة بالله . فهى نوع من الولاية والاجتهاد فحسب فهو يصيب الحكمة لا عن وحي ، ولكن عن نوع من السر الالهى ، عن نوع من الولاية اختصه الله به من الأزل يوم تقسيم الحفظ بين الخلق يوم القادير .

أما هذا الحكيم الذى يصوره الترمذى والذى يتمثله فى حياته ونفسه واعتقاده فانا اذا أردنا أن نتبين منه نوعة الترمذى العقلية فلا يفوتنا أن نفيه الى أنه ليس هو « الإنسان الكامل » الذى ينزع الترمذى لايجاده ف « الإنسان الكامل » فى مذهب الترمذى انما هو « خاتم الأولياء » وليس « حكيم الأولياء » أما الفرق بين « حكيم الأولياء » وبين « خاتم الأولياء » نستطيع أن نتبينه فى هذه الظاهرة البسيطة وهى أن الترمذى لم يتسم الا « بحكيم الأولياء » فقط ولم يرد أن يطلق على نفسه « خاتم الأولياء » مع أنه واضح الفكرة والمذهب بينما أثبت أنه عربى بعد ذلك فنحل نفسه فى شرحه لأسئلة الترمذى صفة « خاتم الأولياء » .

(١) نتبين ذلك واضحا عندما نقارن استعمال كلمة « حاخام » أو « حكم » أو « حكمة » فى كل من القرآن والتوراة أما فى القرآن فقد تبينا استعمالاتها ومناحيها المختلفة أما فى التوراة فنجد أن (١) كلمة حاخام أى حكيم تطلق على من له المام بالمعرفة الالهية ارميا ٩ : ١١ - مزمو ١٠٧ : ٤٣ - اشعيا ١ : ٥ - (٢) كلمة حكمة يقصد بها المعرفة وهى الوسيلة التى بواسطتها يستطيع الإنسان فهم رموز العالم أيوب ١١ : ٦ - الجامعة ١ : ٣ - ويقصد بها كذلك معرفة الله ارميا ١ : ١٧ - مزمو ١٠٤ : ٢٤ ويتضح من هذا أن استعمال الترمذى لكلمة حكيم يتصل بالأوساط المصرية أكثر مما يتصل بالأوساط العربية والثقافية الاسلامية .

أما « خاتم الأولياء » عند الترمذى فهو نوع من « المخلص » يأتى آخر الزمان فيأمر بالعرف وينهى عن المنكر وتجب طاعته على الناس فيقر العدل فى الأمة فيكون هو الواحد فى الأرض ويكون الله هو الواحد فى السماء ويكون خاتم الأولياء وأبينهم وصاحب علمهم وبينهم صحتهم هذا هو الإنسان الكامل الذى يشير به مذهب الترمذى . أما منزلة الترمذى فهى منزلة رسول من سلسلة الرسل من « خاتم الرسل » أو بمعنى آخر أن « حكيم الأمة » أو « حكيم الأولياء » هو الإنسان الكامل فى عصره أما « خاتم الأولياء » فهو (الإنسان الكامل) اطلاقا والذى ينتظره العالم ويسير نحوه .

هذا هو معنى كلمة « حكيم » عند الترمذى نتبين منه المثل الأعلى الذى كان ينزع مذهب الترمذى نحو تحقيقه ، كما نتبين منه الوجهة التى كان يسير نحوها فى نزعة الفكرية ، وكما نتبين منه كذلك الصورة الخفية التى كانت تتمثل أمام عينى الترمذى فتكيف أساليب تفكيره وأساليب سلوكه ثم أساليب إيمانه واعتقاده ثم تظهر بعد ذلك واضحة فى اتجاه تاريخ حياته وفى اتجاه ثقافته وفى الروح التى تسرى فى كل منهما .

فالترمذى لم يقنع بالإقامة فى بلد أو مصر خاص بل حاول أن يرتاد الأمصار جميعا ، ولم يقنع كذلك بنوع خاص من ثقافة عصره بل حاول أن يظهر عليها جميعها ثم نجد هذه الثقافات بدورها لا تستقر فى رأسه منفصلة بعضها عن بعض بل يحاول أن يمزجها ليستخرج منها هذا المذهب الواحد المتماثل ليقدسه شفاه للأمة وتجديدا لدينها ، ثم لم يرض أن يضع نفسه فى زمرة طائفة ما من طوائف العلماء فى عصره بل وضع نفسه فوقها جميعا فقد آمن بامتيازته فى نفسه وفى المذهب الذى أراد أن يرسمه لم ينس ذلك لحظة من لحظات حياته حتى بعد نفيه واضطهاده .

٣ - بيئته وعصره

٦ - نشأ الترمذى فى مدينة ترمذ إحدى مدن ما وراء النهر تقع على الضفة الشمالية لنهر جيحون بالقرب من مصب نهر مروخان ولئن كان الموقع الجغرافى لهذه المدينة قد جعلنا نضيفها الى بلاد ما وراء النهر ،

لأنها تقع فيما يلي نهر جيحون الا أننا نجدها فى حقيقة الأمر لا تتبع أى قسم من هذه الأقسام الثلاثة التى تلتقى عندها لا فى الناحية الطبيعية ولا فى الناحية الجنسية ولا فى التاريخ السياسى وروح الحضارة .

تقع ترمذ عند ملتقى ثلاث وحدات طبيعية وجنسية وتاريخية ، أما الأولى فيما يلى الدولة الإسلامية فهى أرض خراسان التى تشغل من سلسلة جبال البرز أقرب أجزائها من نهر جيحون والتى تقع شمال صحراء فارس الملحية وشمال غربى أرض أفغانستان ، أما الوحدة الثانية فهى بلاد ما وراء النهر التى تطلق على حوض نهري سيحون وجيحون والسهول المحصورة بينهما ، أما الوحدة الثالثة فهى الفسح الثانى من سلسلة جبال الهندكوش الذى يمتد من الشمال الى الجنوب متاخما لحدود الهند ثم ينطفئ فى الشمال متصلا بسلسلة جبال البرز حتى يتصل بهضبة الهامير ، وهو يشمل عدة كور تحد اقليم خراسان مما يلى الهند وهى : مكران وكرمان ومسجستان وبلوخستان والمقان وزابلستان وقرنة وكابلستان ، كما يشمل من الناحية الشمالية : كاشمير وكافغانستان .

هذه هى الأقاليم الثلاثة التى تلتقى جميعا عند ترمذ ، أما الأقليم الثانى اقليم ما وراء النهر فهو يختلف فى طبيعته الجغرافية عن الأقليمين الآخرين وإن كان ينزعه نحوهما نوع من الشبه ، فى الجزء الذى يقع منه عند منبع النهرين ، أما بقية الأقليم فهو سهل زراعى منبسف يعتبر واحة ومنف هذه الصحراء الملحية العظيمة التى تقع الى الشمال من سلسلة الجبال الجنوبية « جبال البرز » أما الأقليم الآخران فهما متشابهان فى البيئة تشابها يكاد يكون تاما الا أنه تفصل بينهما صحراء فارس الملحية ولئن كان القسم الأول يختلف عنهما فى أنه سهل أخضر فهذان الأقليمان هما سلسلة من الجبال المتصلة تقع بينهما أودية صغيرة يكاد بعضها يكون بمنزلا عن بعض . قبلادها تكاد تكون مستقلة لايربط بينها حوض نهر ولا ينظمها واد طويل . تعتمد فى مياهها على العيون التى تكثر فى معظم بقاعها واتى يعتمد عليها فى الزراعة والحياة .

هذان الأقليمان شمالان منطقة حلبة وعرة المسالك تعيش بلدانها فى عزلة كل منها عن الآخر ، أما الأقليم الأول فهو سهل تكاد تتصل جميع أجزائه ، ثم هو يعد ذلك مساحة من المروج الحضر الطويلة الحشائش

الكثيرة الحيوان الغنية بالأشجار ، أما أهل هذا الاقليم فهم فى الجزء السهل منه أهل زراعة واطمئنان ، أما أهل الاقليمين الآخرين والجزء الجبلى من هذا الاقليم فهم يعتمدون فيما عدا الزراعة القليلة التى يقومون بها على الرعى وعلى الثروة المعدنية التى يحصنون استخراجها من سلسلة هذه الجبال .

هذه هى الأقسام الثلاثة التى تلتقى عند ترمذ متباعدة فى طبيعتها ثم هى متباعدة بعد ذلك فى سكانها ، فخراسان مما يلى « مشهد » غربا إيرانيون يتصلون بالجنس الفارسى ، ثم هى فى الشمال الشرقى من مشهد يسكنها الاكراد ، أما فى الجنوب من مشهد فتسكن هناك قبيلة من قبائل الأتراك تسمى آمان ، أما اقليم ما وراء النهر فيسكن فى الجزء السهل منه بعض قبائل التركستان ، أما الجزء الجبلى منه والجزء الشمالى من سلسلة جبال الهندكوش فتسكن هناك بعض قبائل الترك وهى تمتد كذلك الى الجنوب ومختلطة ببعض اجناس الهند والايرانيين .

هذه هى الأقسام الثلاثة من الناحية الجنسية نراها مسكنا للجنس المغولى وللجنس القوقازى ، ثم هى بعد ذلك لا تكون شعبا متحدا ولا يكون أى قسم منها شعبا واحدا كذلك ، أما ما وراء النهر فيشمل قبائل خوارزم والصغد والهياطلة ، وأما جبال الهندكوش فيها قبائل الختل وقبائل الترك ، وأما اقليم خراسان فانه استطاع أن يكون وحدة الى حد ما ، فقد كان الجزء الشمالى منه الذى يقع على سفح سلسلة الجبال يتصل دائما باقليم خوارزم ، كما أن الجزء المتوسط منه فيما يلى نهر جيحون كان يتصل دائما باقليم خوارزم ، كما أن الجزء المتوسط منه فيما يلى نهر جيحون كان يتصل دائما بطخارستان ، أما الجزء الجنوبى منه هراء فقد كان يلحق دائما باقليم سجستان .

أما اللغة فهى متباعدة أشد التباين تكاد تختص كل قبيلة أو كل اقليم بلسان وبيان خاص . أما هذه القبائل فيما يتصل بترمز فتتكلم الخوارزمية والبخارية ، وأما بلخ فلها لغة خاصة كذلك كانت هى لغة أهل ترمذ (١) .

(١) اللغوى : التقاسيم ٣٢٥

أما من الناحية السياسية فقد كان لكل قبيلة نظامها وملئها ، وكان لها استقلالها التام إلا ما امتدت إليه سلطة الدولة الفارسية فى بعض نواحى خراسان ، أما الترك فقد كان لهم ملك اسمه خاقان استجار به يزجرد عندما فر من وجه الفتح العربى ، ولقد كان للملك الترك هذا شأن مع المسلمين فيما بعد ، فقد كان يحمى بنفوذه مجوس هذه البلاد التى امتد إليها الفتح الإسلامى ، ونعرف من ملوك هذا الاقليم كذلك ملك الحنن الذى كان يسمى خنن شاه أو شيرختلان . وملك الباميان الذى كان يقال له شيرباميان وملك ترمذ الذى كان يقال له ترمذ شاه (١) .

أما هذه البلاد التى لم تكن وحدة ما فى أى مظهر من مظاهرها فقد كانت كذلك مسرحا لعدة حضارات اذ لم تشأ أن تكون وحدة فى تاريخها أيضا ، أما فى العصر الأسطورى فى الحضارة الفارسية فانا نجد أن ملهموت يؤسس مدينة مرو كما يؤسس مدينة بابل ، فالحضارة الأولى فى هذا الاقليم فيما يلى النهر من ناحية الغرب كانت حضارة فارسية أول أمرها وكان ملوك العجم قبل عصر ملوك الطوائف يتخذون دار ملهمك فى بلخ (٢) ، ولكننا نجد أن هذا الاقليم يخضع بعد ذلك للهياطلة الذين يتخذون من بلخ مقرا للملكهم كذلك ، وفى عصر لاستطيع الاكتشافات الأثرية تحديده حتى الآن نجد أن هذا الاقليم يخضع لتيار قوى من تيارات الحضارة ياتيه من الجنوب من ناحية الهند ويتخذ ترمذ - مقرا له والاكتشافات تتوالى الآن لتكشف من هذا العصر البوذى الذى وجدت آثاره واضحة ، أما التيار الرابع من تيارات هذه الحضارات فهو التيار الهليني الذى أتى مع الاسكندر الأكبر فأسس مدينة بلخ ويقال انه أسس ترمذ كذلك ، وأما التيار الخامس فهو تيار مختلط من الحضارات التى كانت تمر ببلخ وترمذ على مر العصور مع قوافل التجارة التى كانت تصل الصين بالأمم الأخرى القديمة منذ عهد الغرانة ناقلة إليها الحرير الصينى .

هذا هو الاقليم المحيط بترمذ لم يكن وحدة ما لا فى طبيعته ولا فى سكانه ولا فى لغاته ولا فى تاريخه ولا فى حضاراته . جاء الإسلام فاضاف اليه جنسا جديدا هو العرب ، كما اضاف اليه لغة جديدة وحضارة أخرى جديدة ، ولقد دخل مع الإسلام كذلك عدد غير قليل من

(٢) ياقوت مادة « خراسان » .

(١) ابن خرداذبة ٣٩ .

اليهود وتلبيد من النصارى فاستوطن اليهود اقليم بخارى وكان لهم بها شأن^(١) .

أما ترمذ فقد كانت صورة واضحة حية من هذا الاقليم وتاريخه ، فقد شاركته فى طبيعته وسكانه وتاريخه .

أما أهمية ترمذ فتراجع لموقعها ، هذا الموقع التجارى والحربى فقد كانت نقطة اتصال بين هذه الاقاليم الثلاثة فقد كانت على اتصال من خراسان الى ماوراء النهر فعندما كان يمر الهند النهر ولها عليه معبران هذا الى انها تقع على النهر ، وقد كان هو الطريق الذى يربط بلاد ماوراء النهر بأعاليها ، كما كان يخرج منها كذلك طريق الى التبت مارا ببلاد الختل وآخر الى كابل خلال جبال الهندكوش فعندما كانت تلتقى هذه الطرق جميعا وقد كان لها أربعة أبواب الى النهر نحو بلخ وباب آخر الى كابل والثالث الى التبت والرابع الى فرغانة وبخارى ، كما كانت تقع على النهر الذى يربط أجزاء الاقليم . لذلك نشأت ترمذ مدينة تجارية بها كل خصائص المدن التجارية لم تعتمد على ما اعتمدت عليه المدن الأخرى من الزراعة .

أما من ناحية الموقع الحربى فقد كان لترمذ أهميتها الكبرى فهى للغزى نقطة الارتكاز الذى يوجهه منها حملاته نحو اقليم ماوراء النهر أو اقليم التبت وقبائل الترك وهى للمدافع أمنع حصن يستطيع أن يقف عنده ليصد الجيش الغازى قبل أن يمر النهر . ولقد زاد فى أهمية ترمذ الحربية سواء كانت الدفاعية أو الهجومية هذه الجزيرة الصغيرة الموجودة فى حوض النهر قريبا منها عند زم ، والتى تصرف بحريرة كالف فهى تعتبر خطا للدفاع الأمامى عن حصن المدينة أو نقطة قسوة لمهاجمة هذا الحصن .

أما أهالى ترمذ فقد غلب على لسانهم لغة بلخ اذ كانت اقرب البلاد صلة بهم ، فقد كانت على بعد مرحلتين منها فحسب ، كما كانت تربطها بها اقرب طرق المواصلات بالاقليم ، أما الختل والبايمان والصغد والهياطلة وقبائل خوارزم وبخارى فقد كانت لها صلة وثيقة بالمدينة أيضا ، ولعل هذه الصلة قد امتدت بعد أكثر من ذلك بأسباب التجارة قاثرت فى تكوين عناصر السكان .

(١) المسمى : القاسم ٣٣٣ .

أما التاريخ والثقافة فلعلها كانت اعتمد من كل ذلك وأغمض فإذا أردنا أن نلتبس ذلك في تبين طابع المدينة فنجد من وصفها أنها كانت طابعا من مدن خراسان ، فالجغرافيون المسلمون يذكرون أن بها قلعة ومدينة وربضاً ، وأنه يحيط بالربض سور ، وأما دار الإمارة فهي في القلعة ، وأما الحبس فهو خارج القهndز في المدينة في السوق ، وأما الأسواق فهي داخل المدينة الرسمية ، كما أن بها مسجداً جامعاً ومصلى ، أما المسجد الجامع فهو في المدينة وأما المصلى فهو في الربض داخل السور .

هذا هو وصف مدن خراسان وهو يعينه الطابع الذي نتيبنيه لترمز في القرن الرابع الهجري ، أما الاكتشافات الأثرية فهي ترجع بتاريخ المدينة وحضارتها إلى تيارات أخرى غير فارسية ، أما أظهر هذه الحضارات فهي الحضارة البوذية التي كانت منتشرة بها كما تشهد بذلك الآثار التي كشف عنها حديثاً ، ولقد ظلت هذه الديانة ظاهرة بها بل اتخذت بها مستقراً حتى الفتح الإسلامي ، فقد كان بها أنسا مشر ممبداً للبوذية ونحو ألف راهب إبان الفتح الإسلامي ، أما جزيرة كالف القريبة منها والتي تعرف بجزيرة الرسول فقد كان يتوسل فيها نبي الله ذى الكفل . والمدينة قد كانت موضع تسابق المتحاربين ليتحصنوا بها فتداولتها أكثر من دولة سواء في الإسلام أو قبل الإسلام .

أما الحالة الاجتماعية في المدينة فقد كانت تابعة لهذه الظروف جميعاً فقد اشتغل أهلها بالتجارة ، كما اشتغلوا كذلك ببناء السفن وصناعة الصابون ، أما أعمالهم هذه فقد استندت أن ينشأ عندهم نوع من الرأسمالية كهذا الذي نعرفه اليوم ، فقد كان أصحاب رؤوس الأموال يسخرون عندهم طائفة كبيرة من العبيد يسخرونها في الصناعة والتجارة وبعض الرعى والزراعة .^{١٠}

أما هذه الطبقة فقد كان لها نظامها الخاص كانت ترتبط بصاحب المال ارتباطاً وثيقاً لا تأخذ منه إلا أجراً محدوداً ، وكانت هذه الطبقة تجلب من الجبال من قبائل الترك تجلب صفاراً بطريقة التجار اليهود ، أما شراء من قبائل التبت أو اختطافاً ، وكانت هذه الطبقة من الذكور فحسب إذ كانت هي التي تستطيع أن تقوم بأعمال التجارة والصناعة والرعى أو الزراعة لذلك عرفت ترمز في كثير من العهود باسم مدينة الرجال قلعة عدد النساء بها .^{١١}

أما الطبقة الثانية التي تركزت في يدها الثروة كذلك فهي طبقة الدهاقين فقد كان هؤلاء يقومون بدور كبار الملاك الزراعيين ، وكان لهم مسدد كبير كذلك من العبيد يعملون لهم في الأرض ، وكانوا يقومون كذلك بدور كبار الملتزمين ، وتلى ذلك طبقة ثالثة هي طبقة الحكام وعلى رأسها ملك المدينة وكان يعرف بترمذ شاه ، وكانت هذه الطبقة تملك المدينة وتجيى خراجها وتقوم بالدفاع عنها .

أما هذه الطبقات الثلاث فقد تركزت في يدها الثروة في هسنة المدينة الكبيرة ، وترمد وإن تكن ناحيتها صغيرة بالنسبة لما يحاورها من النواحي مثل الصفانيان والبايعان مثلا إلا أنها كانت أكثر عددا وأوفر مالا(١) ، لأنها كانت تعتمد على التجارة والصناعة والملاحة ، وإن الوصف الذي انتهى اليه من المدينة يشهد بأن أسواقها وطرقها كانت مفروشة بالأجر وأما الأرقام التي حفظت لنا عن مقدار خراجها فتشهد بذلك أيضا إذ يذكر المقدسي : أن خراج ترمذ وزم بلغ ٦٧٠.٤٢ درهم(٢) .

هذه هي ترمذ البيئة الأولى التي نشأ بها الترمذي ولئن كان تركها بعد ذلك إنما تركها إلى بلخ إحدى مدن خراسان تركها إلى هذه المدينة التي إن امتازت بشيء فإنما تمتاز كذلك بهذا البيت الذي كان بها والذي كان يشبه الكعبة هذا البيت الذي يعرف بالنوبهار ، وكانت العجم تعظمه وتحج إليه وتهدي إليه وتلبسه الحرير وتنصب الأعلام على قبته ، وكان له خدمة وسدنة وكانت ملوك الصين وكابل وشاه تدين بذلك الدين فتحج إليه وتسجد للصنم الأكبر(٣) أما ملوك الفرس فإنا نقرأ في الشاهنامه أن بعض الملوك كانوا يذهبون فيعتمكون في هذا البيت طلبا لوحى السماء .

ونسب إليه بلخ في هذا الاقليم مدينة قريبة منها هي مدينة مرو التي يقول فيها قتادة عند تفسيره لقوله تعالى « لتتذر أم القرى ومن حولها » أن أم القرى بالحجاز مكة وبخراسان مرو ، أما مرو فإن تأسيسها يرجع كذلك إلى الأساطير الأولى إذ أسسها طهورث كما أسس بابل أيضا(٤)

(١) الاستطرى ٢٩٨ • (٢) أحسن التقاسيم ٣٢٣ • (٣) ابن الفقيه : البلدان ٢٢٣

(٤) المرجع نفسه ٣١٩ •

وأما على ذكر الأديان والحضارات التي اتخذت طريقها في هذا الإقليم فلا ننسى أن ننبه إلى أن خراسان كانت أكثر صلة بالصين منها بالدولة الإسلامية وإنها كانت جنة الدولة من التورك .

٧ - هذه هي المدينة التي نشأ بها الترمذى والإقليم الذي تقع فيه ، ولقد كان لهذه المدينة وهذا الإقليم خصائص أساسية مميزة هي هذه الخصائص التي امتاز بها وظهرت في تاريخه سواء كان في الإسلام أو قبل الإسلام ، أما هذه الخصائص فتنبئها واضحة فيما يحفظه لنا جغرافيو العرب من تخطيط هذا الإقليم من الناحية المذهبية هذا التخطيط الذي سار موازيا للتخطيط الجغرافي الطبيعي والتخطيط الإجتماعي ، أما هذا التخطيط المذهبي فيتخلص فيما يأتي :

إن إقليم خراسان وما يليه من بلاد ما وراء النهر وتخوم التركستان والافغان كان في العهد الإسلامي مسرحا لكثرة من المذاهب والمعتقدات كان يباين بعضها بعضا أشد المباينة ، وكان يعيش بعضها إلى جوار بعض وكان ينحو كل منها ناحية خاصة من التعصب والغلو ، فكان الجو الذي يسود هذا الإقليم جوا من التباين والتعصب والاضطراب يعيش على أرض تنقسمها الأهواء والمذاهب والنحل .

أما في الفقه فقد كان مذهب أبى حنيفة يسرع إلى هذه البلاد فيبلغ أطرافها ويكاد يعم رقعتها ، وكان يلاحقه في أثره مذهب الشافعي يحاول أن يدركه في أدنى بلاد الإقليم ويكاد يقطع عليه طريقه في بعض الأطراف العليا الشغالية وأن نجح في أن يعيش معه جنباً إلى جنب في كثير من بلاد الوسط وأن تكن هذه الحياة سلسلة من التعصب والمغالبة . ولقد وصف لنا المقدسي تفاصيل ذلك في نص له (١) إذ يقول في وصف خراسان : «والغلبة في الإقليم لأصحاب أبى حنيفة إلا في كورة الشاش وإيلان (الطرف الشمالي فيما يلي نهر سيحون من ناحية وسط آسيا) وطوس ونسا وإبيورد وطراز وجنغارح وسواد بخارى وسنج والدامغان واسفرايين وجويان (أصل خراسان تقريبا وتميل إلى بحر الجزر قليلا ما عدا بخارى فانها في وسط ما بين النهرين) فانهم شافعية كلهم والعمل في هذه المواضع على مذهبهم ولهم جليلة بهرة وسجستان

(١) أحسن التقاسيم ٣٢٣ .

وسرخس والمروية (وسط خراسان ويميل الى الجنوب قليلا) ولا يكون قاضيا الا من الفريقين وخطباء المواضع التي استثنينا ونيسابور (وسط خراسان) ايضا شغوية واحد جيامى مرو ايضا الا ان الإقامة به ونيسابور مثني .

هذا وقد حفظ لنا التاريخ وصفا بينا عن مقدار ما وصل اليه التعصب بين هذين المذهبين فى سجستان ومرو وما وراء النهر فقد بلغ التعصب باصحابها انهم كانوا يقتل بعضهم بعضا فى هذه الفتن التي كانت تقع بينهم .

اما المذهب المالكي والمذاهب الاخرى فقد وصلت الى الاقليم كذلك وان لم تحل فيه نفس المنزلة التي حلها المذهبان السابقان فخراسان لم تعدم مذهباً من المذاهب او على الاقل قولاً من الأقوال وان يكن قليل الاتباع فقول ابن مسعود فى صلاة العيدين مثلا كان يأخذ به أهل الشاه كما يذكر لنا المقدسي (١) .

اما فى الكلام فقد كان مذهب أهل الحديث هو اللون الاول الذى سبق الى صبغ الاقليم ، ولكن هذا اللون لم يلبث ان ناله نوع من التحول فقد اصطبغ بلون آخر فى كثير من بلاد خراسان الوسطى حيث سبقت اليه مذاهب الثلاثة من الشيعة والخوانسار . أما أهل الراى من المعتزلة فقد أدركت مذاهبهم اطراف الاقليم الدنيا حيث كان ذلك هو الحد الاخير الذى استطاع ان يصل اليه مذهبهم محتفظاً بروحه وشكله اما حين يجتاز هذا الحد فاننا نراه يتقمص بعض المذاهب الفلسفية العقلية القديمة التي كانت تكمن فى هذا الاقليم فيظهر بعد ذلك فى ثوب الجهمية وما يتصل بهما .

ولكن هذا الصبغ الجديد الذى ترك الثوب مرقطاً فى بعض اجزائه قد اصاب برشاشه كثيراً من رقعة الثوب الباقية فظهر فى هذا الاقليم طائفة اخرى من مذاهب أهل السنة التي اكتست لونا من ألوان مذاهب أهل الراى فظهرت الكرامية والسالية كما ظهرت المرجئة كذلك .

أما صفة هذا الثوب فقد حفظ لنا المقدسي تفاصيلها كذلك ، فيذكر لنا ان مذاهب أهل الاقليم مستقيمة أى أنهم على مذهب أهل السنة والحديث الا فى سجستان ونواحي هراة كرخ واستراجان فان بها

(١) المقدسي . أحسن التقاسيم ٣٣٣ .

طائفه من الخوارج ، واما نيسابور فان بها الشيعة والكرامية لهم فيها ظهور وغلبة وللمعتزلة بها ظهور كذلك وليست لهم بها غلبة . واما اهل ترمذ فهم جهمية واما اهل الرقة فهم شيعة واهل كندر قدرية . واما اقليم ما وراء النهر وبخارى فان اولاد على به على غاية الرفعة ، ولا نرى به هاشميا عربيا . واما الكرامية فقد كان لها ظهور في أغلب مدن الاقليم وقد كان لها جلبة في هراء ومرج الشاه كما كان لها خوانق بفرغانة واحتل والجوزجان ومرو الروذ وسمرقند (١) .

اما في التصوف فقد ظهر في الاقليم لوان اساسيان تبعاهما لاهلدين اللونين الرئيسيين اللذين ظهرا في الكلام ذلك أن أحدهما كان يعيل الى التفكير العقلي الفلسفي الجريء ، والآخر كان يعيل الى تفكير اهل السنة والجماعة هذا التفكير التقليدي المحافظ ، اما الأول فظهر في الجنوب وفي اماكن المعتزلة والمذاهب الفلسفية القديمة واما الآخر فقد سار موازيا له ، ولكنه الى الشمال منه ولكن هذين التيارين اختلطا أخيرا عندما اتحدا في المرات الضيقة الى اواسط آسيا .

هذه هي المذاهب الاسلامية التي عاشت في البلاد يذكر لنا جغرافيو القرن الرابع انه قد عاشت الى جوارها في هذه البلاد أيضا بعض المذاهب والديانات الأخرى التي ظهرت قبل الاسلام ، فقد كان ببخارى وما وراء النهر طائفة كبيرة من اليهود وأخرى من النصارى قليلة ، كما كان بها أصناف كثيرون من المجوس . أما رساتيق هيطل فقد كان بها أقوام يقال لهم « الهياطلة » بيض الثياب مذاهبهم تقارب الزندقة ، كما كان يوجد الى جانبهم أقوام آخرون على مذهب عبد الله السرخسى لهم زهد وتقرب (١) . أما منام فقد كانت قلعة المقنع الخراساني .

والمدينة التي نشأ بها الترمذى نفسها قد كانت صورة واضحة من هذا الخليط من المذاهب الاسلامية وغير الاسلامية فقد كانت مركز هذا الاقليم والبؤرة التي تجتمع فيها كل هذه المذاهب والنحل والأجناس فقد كانت على الممر الوحيد السهل بين أجزاء الاقليم جميعا ، كما كانت هي المدينة التجارية التي تربط جميع هذه الأجزاء كذلك ، ولقد نشأ بها كما رأينا الجهمية التي تسمى في بعض الأحيان بالترمذية ، كما امتدت اليها مذاهب أهل الحديث المعارضة ومذاهب الصوفية التي تتصل بذلك فظهرت الكرامية والمرجئة .

ولكى تستكمل الخصائص الأساسية المميزة لهذا الاقليم يجب ان نعرض فى شىء من الایجاز لهذه الحركات المذهبية الخاصة التى انفرد بها دون بقية اجراء الدولة الاسلامية .

اما أولى هذه الحركات بالذكر والتى يقترب اسمها دائماً باسم خراسان وما وراء النهر فهى حركة اهل الحديث ، اما هذه الحركة فتنبؤ واضحة جلية فى القرن الثالث الهجرى اذ ظهرت فى هذا الاتجاه المعروف نحو جمع الحديث واستخلاص الصحيح منه وكانت هذه الحركة حركة شاملة واسعة النطاق او كانت اتجاها عاما لثقافة هذا الاقليم فى هذا العصر ، ولا أدل على ذلك من هذه الحقيقة الواضحة وهى أن الكتب الستة التى كانت خلاصة هذه الحركة العلمية والتى استطاعت أن تفرض نفسها على اهل الحديث ترجع جميعها الى هذا العصر وهذا الاقليم « البخارى ٢٥٦ ، مسلم (٢٦١) أبو داود (٢٧٥) النسائي (٣٠٣) الترمذى (٢٧٩) ابن ماجه (٢٧٣) . اما البقرة التى اتخذتها هذه الحركة مسجدا لها فتقع فى اطراف الاقليم وتشمل بلاد ما وراء النهر غير اننا اذا اجتازنا نهر جيحون غربا نحو أصل الدولة الاسلامية وقاعدة خراسان فانا نجد شعبة لهذه الحركة تبلو فى بعض الأحيان ، وتختفى فى بلدان هذا الجزء الشمالية ، اذ كانت هذه الحركة تنزح قليلا نحو وسط آسيا فى قاعدة الاقليم الذى يقع بين بحرى الخزر وأورال .

ولقد ظهرت فى هذا الاقليم كذلك حركة أخرى موازية لحركة اهل الحديث وان كانت تعتبر بالنسبة اليها فى المنزلة الثانية ، وهى حركة خاصة من حركات الصوفية ظهرت فى القرن الثالث ، اما هذه الحركة فهى حركة الكرامية التى تنسب لمحمد بن كرام (٢٥٥) والسالمية التى أسسها سهل التستري (٢٨٣) هاتان الحركتان اللتان لقبنا بعد ذلك بصوفية اهل الحايث ، اما البقرة التى اتخذتها هذه الحركة مركزا لها فهى - كما تبيننا من نص المقدسى الذى حللناه قبل ذلك - تقع وسط خراسان فى نيسابور وما حولها وان كانت قد استطاعت أن تمتد فى بعض الأحيان الى اطراف مما يلى اواسط آسيا الا أنها كانت تسير موازية لحركة اهل الحديث التى كانت تقع الى الشمال منها .

اما هذه الحركة الصوفية صوفية اهل الحديث فقد كانت تتصلب بحركتين صوفيتين ثابيتين ، وكانت كل واحدة منهما ذات لون خاص، اما احدهما فقد كانت امتدادا لهذه الحركة فى أواخر القرن الثالث وجميع

القرن الرابع ، أما الثانية فقد كانت أصل هذه الحركة هذا الأصل الذي ظهر في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث .

أما الحركة الأولى فهي تتمثل في مذهبين ، في مذهب أصححاب الفتوة الذين ينتمون الى شاذ بن شجاع الكرمانى (ق ٣٠٠) ، وفي مذهب أهل الملامة الذين ينتمون الى ثلاثة من أعلامهم هم : أبو حفص الحداد (٢٧٠) وحملون القصار (٢٧١) وأبو عثمان الجيرى (٢٩٨) .

أما الخصائص الأساسية المميزة لهذه الحركة فهي تتلخص في أن هذه الحركة حاولت أن تصوغ معتقداتها وأحوالها الصوفية في أسلوب فلسفى أو بعبارة أدق في أسلوب عقلى جد بعيد عن التفكير الدينى ، فأهل الفتوة حاولوا أن يؤسسوا مذهبهم الصوفى على عاطفة إنسانية تتصل بالتربية والفروسية ، وهى الفتوة أو البطولة وهى أشبه شىء بحركة الفروسية فى القرون الوسطى ، وأهل الملامة حاولوا أن يؤسسوا مذهبهم الدينى على أصول أخلاقية بعيدة عن جو الدين هى فكرة العقل والهوى أو النفس والروح ولئن كنا نستطيع لأنفسنا أن نستشعر من ذلك اتجاهها قويا نحو تغير القيم الأساسية العامة فى هذا العصر فإننا لانسى أن ننبه على ظاهرة أخرى بدت فى هذا العصر واضحة جلية وهى فكرة اولاد الأحرار أو الأزداء مرديّة - هذه الفكرة الشعبية النزعة التى تلمس أصولها فى المحيط اللادنى بعيدا عن الدين وتزرع فيه نحو حرية الفكر .

وأما المراكز التى انتشرت فيها هذه الحركة بفرعها فهي تكاد تكون المراكز التى كانت تنتشر فيها الكرامية حتى اننا لنستطيع أن نقول انها كانت نوعا من الكرامية تقمص روحا فلسفية حرة .

أما الحركة الثانية فنستطيع أن نسميها أصول الصوفية الأولى ، وهى هذه الحركة التى نشأت ببلخ وما حولها فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث هذه الحركة التى لم تكن قد تميزت بعد بلون خاص سوى هذه المحاولات الأولية لتأسيس مذهب صوفى والتى تمثلها طائفة من صوفية بلخ الذين نستطيع أن نذكر منهم : الفضيل بن عياض (١٨٧) وإبراهيم بن أدهم وحاتم الأصم (٢٣٧) الذين يعتبرون أعلام الصوفية المسلمين غير أننا يجب ألا ننسى خاصتين جزئيتين امتاز بهما هذا المذهب الصوفى فى طابعه ونشأته عن مذاهب الزهد التى نشأت فى القسرب منه فيما يلى الكوفة والبصرة فى هذا الوقت أو قبله بقليل . فتصوف أهل بلخ فى أواخر القرن الثانى غير تصوف الكوفة والعراق فى هذا الوقت

هذا التصوف الذي اتخذ ثوب الزهد الذي كان يمثل سفيان الثوري (١٦٦) ودأود الطائي (١٦٥) والمعافي بن عمران (١٨٤) ويوسف بن اسباط (١٨٤) ثم هو كذلك غير التصوف الذي نشأ بالصرة والذي يمثل الحسن البصري (١١٠). ونشأة التصوف يبلغ تختلف كذلك عن نشأته في العراق والشام فهو لم ينشأ في بلخ الا في اكناف الشيعة ، أما في العراق فلئن كانت قد اتصلت بمض صور الزهد منه بأوساط الشيعة بالكوفة فان كثيرا منها نشأ بعيدا عن أوساطهم .

أما الحركة الثالثة التي امتاز بها هذا الاقليم فهي تتصل هذه المرة بعلم الكلام غير اننا نستطيع أن نتبين فيها كذلك لونين متباينين اما اللون الأول فهو مذاهب الكلام المتصلة بالسياسة ، وأما اللون الثاني فهو مذاهب الكلام التي تتصل بأهل الرأي . واللون الأول كان أسبق في هذا الاقليم من هذا النوع الثاني حتى اننا نستطيع أن نعتبره أصلا ترجع جذوره اليه .

أما هذا اللون فهو مذهب الخوارج الذي أوى الى خراسان ليلتجئ اليها من وجه الدولة الأموية حيث استقر بها في نواحي هراة وسجستان وصحرأ إيران ، واتخذ منها مركزا لثوراته وخروجه ، وظل هناك حتى عصر الترمذی ، ولئن كان هذا المذهب يعتبر من بين مذاهب السكلام مذهبا قريبا من المذاهب السياسية فانه اتخذ فيما بعد صورة من صور مذاهب المتكلمين على يد جهم بن صفوان (١٢٨) في مذهبه الذي نشأ بترمذ والذي يعرف بالجهمية .

أما اللون الآخر من هذه المذاهب فهو لون ذو ثلاث شعب : اما الشعبة الأولى منه فهي التي تقع الى الشمال من الاقليم وهي شعبة الشيعة ، وأما الثانية فهي التي تقع الى الجنوب والوسط وهي شعبة المعتزلة ، وأما الثالثة فهي شعبة المرجئة وهي تقع الى الوسط والشرق من الاقليم .

أما الشيعة فقد دخلت الاقليم كما دخل الخوارج في ظروف ودواع متشابهة غير انها استقرت الى الشمال بينما استقر الخوارج في الوسط وأما الاعتزال فقد دعاه الى الاقليم هذا العقل الثائر الذي خلقه الخوارج من ناحية كما خلقته المذاهب الفلسفية القديمة التي كانت تعيش هناك من ناحية أخرى . وساعد على ذلك الاضطراب السياسي الذي عم الاقليم والذي دعا الى التفكير في خلق نظام جديد أو التخلص من النظام القديم .

وأما المرجئة فقد نشأت في هذا الاقليم رد فعل لجميع هذه المذاهب الخارجة أو الشائرة ولئن كان علماء الفرق قد اختلفوا فيما بينهم في تحديد معنى الارجاء وفي وصفه ، ولئن كان مؤرخو الفرق قد تعثروا كذلك في تبين أسباب نشأته فمن الطريف أن نلاحظ أنهم عدوا من بين معاني الارجاء ومذاهبه أصنافا مختلفة : هي مرجئة الخوارج ، ومرجئة الشيعة ، ومرجئة المعتزلة ، ومرجئة الجبرية (١) ، هذه الطوائف الأربع التي اتخذت ملجأها في خراسان .

هذه هي المذاهب الاسلامية التي تكون خصائص اقليم خراسان والتي ظهرت في العصر الاسلامي ونستطيع أن نذكر الى جوارها طائفة أخرى من المذاهب غير الاسلامية كانت تعيش فيها قبل الاسلام وامتد بعضها الى العصر الاسلامي تلك هي مذاهب المانوية والمجوسية والبوذية ، أما المجوسية فقد كانت الديانة السائدة فيما يعرف بأرض ايران ، وأما المانوية فقد كانت تقع في الجزء الشمالي مما يلي جبال ايران من ناحية الغرب حيث كانت تنتشر في بعض البلاد ، وأما البوذية فقد انت من ناحية الهند سائرة نحو الشمال فاتخذت لنفسها مركزا في ترمذ وبلغ .

كانت تعيش هذه المذاهب جميعا قبل المهد الاسلامي على هذه الأرض وكان يجاورها فيما يلي الشرق من ناحية التبت مذاهب أخرى تتصل بالديانة الصينية ، عثر المقدسي على بقاياها التي يذكرها تحت اسم « مبيضي الثياب » .

وأما في العصر الاسلامي فقد اصطدمت هذه المذاهب جميعها بهذا النظام الجديد الذي طرأ عليها كما كان يصطدم بعضها ببعض قبل ذلك ، فكانت مقر ثورات متوالية عرفت بثورات الزنادقة عانى الاسلام من جرائها كثيرا حتى تم له اخضاعها ولئن كانت القوة المسلحة قد استطاعت أن تنزع سلاح هذه المذاهب وبفكك وحدتها الدينية الا أنها لم تستطع في حقيقة الأمر أن تقضي على معتقداتها التي بدأت تتسرب في ثوب المذاهب الجديدة التي اكتسبت ثوبا من الاسلام .

هذا هو اقليم خراسان وتلك بعض خصائصه المميزة نتبين منها أن هذا الاقليم كان جزءا معقدا في كل شيء في طبيعة أرضه ، وفي طبيعته

(١) الشهرستاني . الملل (ط ١٣٤٧) ١ : ١٤٥ .

حضارته التى نشأت عليه ، وفى طبيعة الدور الذى مثله فى تاريخ هذه الحضارات ، وبهذه النتيجة التى انتهينا إليها نستطيع أن نتبين صورة واضحة عن بيئة الترمذى عن مدينته التى نشأ فيها وطبيعتها وعن طبيعة الاقليم الذى تقع فيه هذه المدينة .

٣ - مؤلفات الترمذى فى المعرفة

٨ - والمجموعة التى خصها الترمذى بالمعرفة تشمل المؤلفات الآتية :

١ - كتاب العلوم .

٢ - كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم .

٣ - كتاب الاكياس والمفتريين .

٤ - كتاب الفروق ومنع الترادف .

٥ - كتاب تحصيل نظائر القرآن .

« أما الكتابان الأولان من هذه المجموعة فلم يصلنا إلينا لسوء الحظ وما نعلمه عنهما وصل إلينا عن طريق كتاب الاكياس والمفتريين خلال هاتين الإشارتين الموجزين » .

١ - « ولنا فى هذا كتاب سميناه كتاب العلوم الفقه نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يبطلون به أحكام الدين يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمتهم فيقولوا هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال فنفر من لزومها (١) » .

٢ - « قيل له فما منطق الدعاة الى الله عن مننه ؟ قال المن فى الحزائن مستورة عن العباد لاتنال الا بالدعاء والتضرع والقاء النفس بين يديه فابتدأ بالمنة واقتضى الشكر عليها ووعد المزيد ومن زاد زاده الله ، وقد شرحنا هذا فى كتاب الدعاة وصدقهم وأحوالهم (٢) » .

لم يبق لنا إذن من هذه المجموعة الا الكتب الثلاثة الأخيرة ، غير أننا نستطيع أن نضيف إليها جزءا من كتاب آخر وإن يكن قد ألف فى غير

(١) كتاب الاكياس ١٥ ، ١٦ ، (٢) المرجع السابق ٨٢ .

المعرفة الا ان منهجه يمس موضوعنا من قرب وهذا الكتاب هو كتساب
« غوب الأمور » وبه تتم المجموعة التي سنعرض لتحليلها .

١ - كتاب الاكياس والمفترين

٩ - وكتاب الاكياس والمفترين كتاب مؤسس نظرية عميقة متماسكة
تعتبر فى حقيقتها مفتاح مذهب الترمذى او الاساس الذى بنى عليه
مذهبه سواء كان ذلك فى المعرفة او فى الأخلاق او الطبيعة .

والكتاب مقسم الى أربعة أقسام : القسم الأول (١ - ٢٤) مقدمة
يشرح فيها هذه النظرية ويمثل لها والقسم الثانى (٢٤ - ١١٤) تطبيق
استقرائى لهذه النظرية على جميع اصناف المفترين ونواحى الاغترار
والقسم الثالث (١١٤ - ١٣٨) تذييل للقسم الثانى يفرّد فيه المسائل
المشهورة ليخصها بالنقد اللاذع والتعليق الطويل ليستوفى رأيه فيها
والقسم الرابع (١٣٨ - ١٥٢) هو شرح او استيفاء لمسألة خاصة فى
تقسيم العلوم تتصل بجوهر نظريته التى بسطها فى القسم الأول .

ونظرية الترمذى فى كتاب الاكياس والمفترين تبدأ عند اختياره هذا
العنوان لكتابه ، والصلة بين هذا العنوان وبين محتويات الكتاب تكشف
لنا عن ناحيتين من نواحى نظرية الترمذى التى تميز مذهبه ، فالكيس عند
الترمذى - كما نراه من كتابه هذا - هو الشخص الذى يستقيم سلوكه
وأخلاقه واعتقاده هو صاحب العقل والدين والتقوى واليقين فيجزئته
العمل القليل ، ويعتمد الترمذى فى معناه هذا على حديثين يرويهما فى
كتابه :

١ - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الكيس من دان نفسه (١) » .
وعن شداد بن أرس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الكيس من
دان نفسه وعمل لما يمد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على
الله الأمانى (٢) » .

٢ - روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يا حبذا
نوم الاكياس وفطرهم كيف يعيبون سهر الحمقى واجتهادهم ولثقال ذرة
من صاحب تقوى ويقين افضل من ملء الأرض من المفترين (٣) » والمفتر عند

(١) كتاب الاكياس ٣٩ . (٢) المرجع السابق ١١٤ .

(٣) راجع هامش رقم (٢) من صفحة ٣٢ من هذا الكتاب فقد تقدم برواية أخرى .

الترمذى هو من يقابل الكيس أى هو الذى لا يستقيم له سلوك أو أخلاق أو اعتقاد ، لا يستقيم له أحد هذه الثلاثة أو لا تستقيم له جميعا ويلبس عليه طريق الحق والدين ويزين له طريق الغرور فإراه حسنا . ومن المفسرين من يكون اغتراره تاما أو مطلقا ومنهم من يكون اغتراره جزئيا لحسب ، وحين يمشى الترمذى فى بيان هذه الأصناف ونواحى اغترارها فانما يريد الى معنى الكياسة معانى وقيودا جديدة لتبين منها هاتين الناحيتين الرئيسيتين :

١ - الكياسة والافتراء ترجع فى أصلها الى معنى من معانى العقل والمعرفة ، أى أن الأخلاق والدين والسلوك بينها وبين العقل والمعرفة صلة وثيقة ، فالكيس أى العاقل صاحب تقوى ويقين ودين ، والمفتر الذى يلبس عليه طريقه يضل فى أمره ودينه بقدر ما يلبس عليه ، وهذه الصلة بين المعرفة والدين أو بين العقل والأخلاق أو بين الذكاء والسلوك هى ما يعبر عنها الترمذى دائما فى صورة أخرى بعبارة « أنقل والهوى » ونراه يشرح هذه الفكرة فى ثلاثة أصناف من العلماء اذ يبين كيف يتعرضون للغرور « فالعالم لا يزل إلا بعدما تعمى عليه النفس طريق العلم ، والجاهل يقع فى الجهل ويخطئ الطريق ، والحكيم لا يميل الى النفس والى الدنيا إلا بعدما عمت عليه النفس ، والمتأول لا يسوء تأويله إلا بعدما يخرج العلم من نفسه مقاييس وحنونا كمقاييس إبليس وحنوته (١) » .

ولئن كانت الصلة بين العقل والأخلاق أو بين المعرفة والدين أو بين الذكاء والسلوك صلة قد يمتدى إليها بعض المفكرين القدماء أو المحدثين غير الترمذى إلا أن عرضه لهذه الفكرة فى كتابه يكشف لنا عن ناحية خاصة انفرد بها ، وهى أن هناك ارتباطا اطراديا تدريجيا بين العقل والأخلاق وبين المعرفة والدين وبين الذكاء والسلوك ، أى أنه على قدر عقل الانسان يكون دينه وأخلاقه وتكون كياسته وعلى مقدار ما فى عقله من نفس أو هوى يكون غروره ، أما العقل فله معنيان تعرض لهما فى غير هذا المكان .

٢ - المفتر يكون فى حالة نفسية خاصة لا يستطيع معها أن يمتدى الى نفسه أو أن يدرك خطأه فهو كالسكران لا يدرك ما يأتى « فالمفتر كالسكران تردى فى بئر وتكسر ولم يعلم بذلك حتى يفيق » (٢) فالمفتر انما

(١) كتاب الأبياس ٦ (٢) المرجع لنفسه ٤٧ .

يأتي ما يأتي وهو يظن أنه إنما يأتي حسنا . . . قد زين لهم سوء أعمالهم فراوه حسنا وصدوا عن السبيل» (١) ومعنى ذلك أن المفتر أن كان قد قصر به عقله وذكائه ومعرفته حتى وقع في الاغترار ولم يهتد الى طريق الحق فانه لا يدرك في اغلب الأحيان أنه مبطل أو انه فاسد العقيدة والضمير ولئن كانت الناحية الأولى تبين لنا أن المفتر لا يستطيع أن يدرك أنه غطى فيما يفعل « خطأ عقليا » فهذه الناحية تبين لنا أن المفتر لا يستطيع أن يدرك أنه آثم « خطأ ضميريا أخلاقيا » فهو يحاول أن يفعل الخير في أكثر الأحيان ولكن لا يوفق اليه لاغتراره كما أنه يحاول أن يصيب الحق وإن كان لا يوفق اليه لاغتراره كذلك .

ومعنى ذلك أن الاغترار يرتفع الى أعلى طبقات العلماء والحكماء والمتدينين فيصيبهم ويلبس عليهم طريق الخير دون أن يهتدوا الى مداخل ذلك ، فمنهم من يترك الدنيا ظاهرا ، ولكنه يلبس عليه في طريق الباطن ومنهم من يتركها ظاهرا وباطنا ، ولكنه لا يتركها اصفاً وفكرة وترددا وتشهيا فالصديقون والزاهدون والعابدون والمتقون وعلماء الظاهر مرضة للاغترار كما يتعرض له الجاهلون .

هناك صلة إذن بين الضمير وبين الكياسة وبين الآثم وبين الفسور هذه الصلة التي يتبينها الترمذى في فهمه للآية « وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون » (٢) .

هاتان هما الناحيتان الرئيسيتان في فهم الترمذى لعنى الكياسة والاغترار ومنهما نستطيع أن نبدا تحليلنا لنظرية الترمذى .

١٠ - والمرحلة الثانية في شرح نظرية الترمذى تبدو في هذه النظرية الثلاثية التي يؤسس عليها مذهبه والتي يحسن أن نترك له المجال لبيسطها هو في لفته .

« أما بعد فانا وجدنا دين الله عز وجل مبنيًا على ثلاثة أركان : على الحق والعدل والصدق . . فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول . فاذا قرب غدا الى الميزان لو وزن الأعمال وضعت الحسنات في كفة الحق والسيئات في كفة العدل والصدق في لسان

(١) كتاب الأكياس ٣ . (٢) المرجع نفسه .

الميزان به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد في ١٠٠ (١) وكل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة . فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل واذا افتقد منه العدل خلفه الجور واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب . فهذه الثلاثة ضد المعرفة ، وهذه الثلاثة التي هي أضدادها من جند الهوى (٢) .

هذه هي نظرية الترمذى الثلاثية نستطيع ان نتبين فيها :

- ١- الدين هو الحق والعدل والصدق .
- ٢- المعرفة هي الحق والعدل والصدق .
- ٣- الهوى هو الباطل والجور والكذب .

المعرفة اذن هي الدين وهي ضد الهوى وجنودها هي الحق والعدل والصدق ، وأضدادها هي الباطل والجور والكذب ، ولكن ماهذه الثلاثة وما أضدادها ؟ الحق - كما يقول الترمذى - على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول ، فالحق هو ناحية الصواب من سلوك الانسان في عباداته ومعاملاته وما ياتيه بجوارحه وضده الباطل ، والعدل هو ناحية الخير من طباع الانسان وأخلاقه ويقتن ضميره وقلبه وضده الجور ، وأما الصدق فهو ناحية الصواب من اعتقاد الانسان ويقتنه وما يدين به عن عقل وبحث وضده الكذب وإن كان الأولى ان يكون ضده الضلال .

والحق هو ما يبحث عنه علماء الشريعة والظاهر ، والعدل هو ما يتحراه الحكماء أو الصوفية ، والصدق هو ما يهيه الله لأصحاب الحكمة العليا ويفضل فيه التأولون وهو علم الكبراء ، وهذا التقسيم والتخصيص يستعمله الترمذى من حديثين متشابهين وحديث ثالث غيرهما « ان مما أخوف على أمتي زلة العلماء وميل الحكماء وسوء التأويل » ، « ان أخوف ما أخاف على أمتي من بعدى زلة عالم وحكم جائر وهو متبع » . فهذا معناه عندنا والأول سواء (٣) يحقق ذلك ما روى عن ابي جحيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا أبا جحيفة سائل العلماء وخالف الحكماء وجالس الكبراء (٤) » .

(١) نافلة من الأصل ويحتل أن تكون (من ميزان أعمالهم)

(٢) كتاب الأكياس ٢ . (٣) للرجع السابق ٦٠ . (٤) للرجع السابق ١٣٩ .

المعرفة إذن هي علم العلماء وحكمة الحكماء وفهم الكبراء أو هي الحق والعدل والصدق ، ولكن ما نوع صلة هذه الثلاثة بالمعرفة ؟ ان الترمذى يقول ان هذه الثلاثة هي جند المعرفة ولا يقول شعب المعرفة ، والجند يكون الجيش والجيش يكون جيش الملك الذى قد يكون على رأسه معدودا فيه أو خارجا عنه ، وهذه الثلاثة يبنى عليها كذلك دين الله « أما بعد فاننا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان على الحق والعدل والصدق ، فهى أركان الدين اذا نقص منها ركن انهزم ما يقابله من الدين ، فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل ، واذا افتقد منه العدل خلفه الجور ، واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب (١) » .

هذه الثلاثة إذن هي جند المعرفة وأركان الدين التى يبنى عليها فهمي جميعا ضرورية لتكون جسم المعرفة ولتقيم أركان الدين ، ولكن هل هي شعب وأجزاء ثلاثة متساوية أو أن بينها نوعا من التفاضل والكمال .

ان المعرفة لا تتكون من عناصر كما أن الدين لا يتكون من عناصر ولكن كل منها يتكون من نواح ضرورية يكمل بعضها الآخر ، ولكن تتفاضل فيما بينها تفاضلا يجعل بعضها فى أول السلم وبعضها الآخر فى أعلاه .

كيف نرتب هذه الثلاثة إذن كي نستطيع أن ندرك تماما معناها عند الترمذى ؟ ان الترمذى يضع فى أدناها الحق ويريد به علم الظاهر أو الشريعة وهو علم الجوارح والعبادة ، ثم يبنى بعد ذلك بالعدل ويريد به علم الباطن أو الحكمة الظاهرة أو التصوف وهو علم القلوب وهو الدرجة الأولى من درجات العبودة « الصادقون » ، ثم يثالث بعد ذلك بالصدق ويريد به الحكمة الباطنة أو الحكمة البالغة وهو علم العقول وهو الدرجة العليا من درجات العبودة « الصديقون » وهو يسميه كذلك علم المعرفة .

بنى الدين إذن - عند الترمذى - على ثلاثة أركان وعلى الشريعة والتصوف والمعرفة أو على العلم الظاهر والحكمة الظاهرة ثم الحكمة العليا أو الباطنة ، وهو حين يبنى على هذه الأركان الثلاثة إنما يبنى على طريقتين الأولى بناء ضرورة أو تمام أى أن الدين لا تقوم له قائمة الا بتوافر هذه الثلاثة ، والثانية بناء درجات ومراحل أى أن الدين لا يدرك أقصى درجات كماله حتى يصل المرحلة الثالثة من هذه الأركان وهى الحكمة

(١) كتاب الاكياس والمنعرجين ١٣٨ •

العليا أو المعرفة لذلك أجاز الترمذى لنفسه أن يسمى هذه الثلاثة «الحق . العدل . الصدق = العلم . الحكمة . المعرفة» باسم الدرجة العليا منها «المعرفة = الحكمة البالغة أو العليا» وجعل هذه الدرجة مرادفة لاسم الدين « لجميع الأركان » إذ أنه لابد من توافر الركنين الآخرين لتتمام الركن الثالث . ومن هنا استجاز الترمذى أن يطلق اسم المعرفة على هذه الثلاثة على العلم والحكمة الظاهرة والحكمة الباطنة ، كما استجاز تسيينا آخر وهو أن يطلق على هذه الثلاثة « المعرفة » اسما آخر التمسسه من أداة ادراك المعرفة أو الحكمه العليا وهو العقل فجعل المعرفة مرادفة للعقل ، ولما كان الهوى هو ضد العقل فقد جعله ضد المعرفة كذلك ، وجعل جنده « الباطل . الجور . الكذب » ضد جند المعرفة ، غير أن الثالث من جند المعرفة « الصدق » الذى استطاع أن يرمز به الى المعرفة وإلى الحكمة العليا وإلى الأداة التى عنها يصدر ذلك « العقل » والذى استطاع أن يستعير منه اسما لهذه الثلاثة جميعا « الحق . العدل . الصدق » « المعرفة . العقل » - لإيقابله الثالث من جند الهوى « الكذب » مقابلة تامة ، إذ لا نجد فى ذلك رمزا لما يضاد الأداة التى يصدر عنها « العقل - الهوى » كما لا نجد فيه لفظا يجمع هذه الثلاثة التى هى جند الهوى ، ولا نجد فيه كذلك ما يضاد الدرجة الثالثة التى أطلقها على بقية الدرجات « المعرفة » وكان يحسن بالترمذى لو استبدل بكلمة الكذب هذه كلمة الهوى فتكون أكثر ملازمة لهذه الثلاثة وإن كانت غير مضادة لكلمة الصدق ، ولكن شغف الترمذى بالتضاد جعله ينظر للمسألة من زوايا متعددة متباينة ونحت اعتبارات مختلفة .

ونظير ذلك هذا التوزيع لأركان الدين « الحق . العدل . الصدق » على ميزان الحساب ، فقد جعل الحق فى كفة الحسنات وكان عليه بعد ذلك أن يجعل شيئا فى كفة السيئات فجعل العدل ، ثم ثلث بالصدق فجعله فى لسان الميزان ، وإذا كان الحق يرمز عنده لأعمال الجوارح « العلم الظاهر » والعدل لكسب القلوب « الحكمة » والصدق للاعتقاد « الحكمة العليا » فلا محل إذن لوضع الحكمة فى كفة العدل أو فى كفة السيئات أو أن توضع الحكمة العليا فى لسان الميزان ليعتد ربحان كفة على كفة ، ولكن شغف الترمذى بالمقابلات جعله يضع العدل فى كفة السيئات ، ذلك لأنهم يقولون أن حساب الله للإنسان على سيئاته إنما هو من باب العدل ، فوضع السيئات فى كفة العدل وناسى الفرق بين معنى العدل عنده ، وبين معناه العام ، كذلك الصدق لم يبق له مكان إلا لسان الميزان وهو يعلم أن

الله سيسأل الصادقين عن صدقهم ، فأوحى اليه هذا السؤال هذا المعنى وهو أن الصدق هو مقياس رضا الله عن عباده فهو لذلك وضع في لسان الميزان .

هذه الاعتبارات الكثيرة التي أراد الترمذى أن يراعيها في نظريته الثلاثية كان لابد لها أن تفقد شيئا ما ، وهذه الزوايا المتباينة التي أراد الترمذى أن ينظر منها لنظريته كان لابد أن يختلف بعضها ، وهكذا اختلف توزيع هذه الأركان الثلاثة على ميزان الحساب .

تمتد نظرية الترمذى بعد ذلك الى الناس فينظر اليهم من خلال درجاتهم فيضعهم في ثلاث طبقات أدناها علماء الظاهر ، ثم يأتي الكبراء أو أصحاب الحكمة العليا أو الصديقون أو الصادقون ، ثم يأتي الكبراء أو أصحاب الحكمة العليا أو الصديقون ومنهم الأولياء ، ويدخل تحت كل قسم من هذه الثلاثة أنواع أخرى فيصّل في ترتيبه لدرجات العلماء الى هذا الترتيب « علماء الظاهر . المتقون . المابدون . الزاهدون . الصديقون » . وهذه الطبقات جميعا من أهل الدين والمعرفة يتفاوت أصحابها فيما بينهم في صعودهم نحو الطبقة العليا (الأولياء أهل المتن . أهل جباية الله) فيتمرض كل منهم على مقدار درجته من المعرفة (العقل . الكياسة) الى نوع من الاغترار ، فكلما كان الانسان في أدنى هذه الدرجات كان تعرضه أشد ، وكلما ارتفع في أعلاها كان أقرب الى العصمة . « فقد اشترك في هذه المحنة الصديقون والزاهدون والمابدون والمتقون وعلماء الظاهر وقل من سلم منهم من هذا الاغترار ، فإذا كان هؤلاء الذين هم أعلام الدين في الظاهر لا يسلمون من غرور النفس فما ظنك بهؤلاء العامة ، وإنما اغتروا بما زينت لهم نفوسهم وعظمت في أنفسهم أعمالهم وجهدهم في الصدق والزهادة والعبادة والتقوى والعلم (١) » .

من هذا نرى أن المفترين عند الترمذى كثيرون وأن الاكياس بالنسبة اليهم قليلون ، كما نرى أيضا أن الاكياس اطلاقا أى الدين لا يرد عليهم أى اغترار إنما هم طائفة ضئيلة جدا هي التي وضعها في أعلى طبقات الناس (الأولياء المعصومون) وكل من دون ذلك فهو عرضة للاغترار أى أن كياسته كياسة غير مطلقة يختلف حظه في ذلك باختلاف ما يتوافر في أعماله من مراعاة أركان الدين ومن حظه من درجات المعرفة .

(١) كتاب الاكياس ٣ .

١١ - يأخذ الترمذى فى تطبيق نظريته فيستعرض أنواع الفرور وفئات المفتريين ولكن لا تخطئ نظركه الناقدة واحصاؤه الاستقرائي أحد هذه الأنواع أو الفئات ، فانه يستعين فى استعراضه لهذا الترتيب المدرسى الذى ضم فيه العلماء جميع مسائل الدين .

يبدأ الترمذى بمسائل الايمان فيرى أن أول الاغترار هو الاغترار بعبادة الأوثان « التى زعم عباده أنها تقربهم الى الله زلفى واتخذوها من دون الله شفعا وجعلوا له منها شركاء وتعلقت قلوبهم بالأسباب الظاهرة التى تقع عليها أعينهم وعموا عن الأسباب الباطنة المستورة فضلوا » (١) « اشتبه عليك تدبيره فى ربوبيته وعجزت من رؤية ذلك الضعف الذى حل بعين فرؤاك فعندما تفتربا تفرك به النفس وتدعوك اليه » (٢) .

ينتقل بعد ذلك الى المباديات ومن هنا يبدأ ذكره لأنواع الفرور التى يتعرض لها المسلم العابد قيبدأ بذكر مداخل ذلك الفرور فيقول : « ومن أفعال المفتريين أنهم قبلوا الفرائض عن الله عز وجل ان يقيموها ويؤدوها واقية ، ثم عجزوا عن الوفاء بها فقصروا ولها عن العناية بها ، وأقبلوا على أشكائها تطوعا فعملوها فهذا غرور النفس » (٣) . ويأخذ بعد ذلك فى بيان هذه المداخل فى أنواع العبادات نوعا نوعا فيبدأ بالوضوء ويرى أن «المفتري يترك آدابه ثم يقبل على حب الماء والامراف فيه اغترارا منه بأنه انما يسيخ الوضوء» (٤) ويحتج على بطلان ذلك بجمللة احاديث . ينتقل بعد ذلك الى الصلاة فيرى أن «المفتري يفهل عن حفظ قلبه وجوارحه بين يدى الله ولا يقيم من الفريضة الا شكلها ويهمل تدبر القرآن ايشارا للتلاوة ، كما يهمل محاسبة النفس . مراقبتها ويقبل بعد ذلك على التطوع ، والنوافل كى يستزيد منها ، فهذا مفتري قد ضيع الفرائض واقبل على التطوع ، ثم يحمى نفسه فى التطوع كذلك فهو كما وصف الله تعالى «ورهيانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله » ، ثم ذمهم فقال « فما رعوها حق رعايتها » لانهم ضيعوا الفرائض وقصروا فيها واقبلوا على التطوع» (٥) .

ينتقل بعد ذلك الى الصبوم فيرى « أن المفتري يتلهى فى حفظ جوارحه الظاهرة من ترك الطعام والنساء ثم لا يحفظ لسانه من اكل لحوم

(١) كتاب الاكياس ٢٤ . (٢) المرجع نفسه ٢٦ . (٣) المرجع نفسه ٢٩ .
(٤) المرجع نفسه ٣٠ . (٥) المرجع نفسه ٣٢ .

المؤمنين وعن تشبيهه الائم فهو مفتر قد طيب نفسه بهذا الظاهر من الكف ،
وأهمل الباطن من رعاية الشهوات التي حرم الله تعالى عليه في كل وقت ،
والما اغتر بالجوع والظما والصبر عن النساء» (١) .

ينتقل بعد ذلك الى الزكاة ، فيرى أن «المفتر يقبل على اخراج زكاة مال
اكتسبه من حرام ، والأولى به أن يرد هذا المال لأهله أو تراه يقبل على اخراج
الزكاة فيعطىها لغير المستحقين ممن يتغنى منهم نفعا أو يخشى منهم ضرا» .
فلا يزكو ماله من صدقة من مثل هذه الأشياء فردها على أربابها أزكى له
وأوجب عليه ، « فيعتمد على صدقته فيفرقها في أتباعه أو انلائذين بلا
والقائمين له في النوائب من مولى قد اعتقه ومتولى خدمته والحامى عنه
وسفيه يسفه عنه ويفضض له فيفرق في هؤلاء ويدع أرحامه وجيرانه ومن
أوجب الله حقه في ذلك المال » (٢) .

وينتقل بعد ذلك الى الحج فيرى أن « البيت إنما جعل مثابة للناس
وأمتا يأتون اليه لائذين الى الله عائلدين به خارجين من ذنوبهم يطلبون اليه
المغفرة ، فالمفتر يأتي الى الحج وقد أضاع مبتدا أمره فاهمل التوبة والخروج
من الذنوب كي يقبله الله ، فإذا ضيع هذا كله واشتغل بكثرة الطواف
وكثرة الصلاة ومواثرة الحج عاما بعد عام فهو مفتر لأنه صار الى موضع
التسوية ولم يتصل من الذنوب ، وصار الى مقام الاعتذار ولم يمه
الاعتذار » (٣) .

الى هنا ينتهى الترمذى من الترتيب المدرسى الذى اتفق فيه الفقهاء
وأهل الحديث ، وعليه أن ينهج ترتيب إحدى الطائفتين ، ولكننا نراه يميل
الى أهل الحديث فيترك المعاملات ويبدأ بالكلام على أعمال البر وان كان
يضم فى ثنايا ذلك مسألة من المسائل التى تذكر فى الفقه قريبا من قسم
المعاملات .

يبدأ الترمذى هذا القسم بالجهاد فيرى أن « الجهاد هو ملاقاته
العدو ومجاهدته وأن الفوز هو قصد العدو فى أرضه لملاقاته ، فنرى أن
المفتر لا يقصد العدو فى أرضه فيكون غازيا أو يلاقيه ويجاهده فيكون
مجاهدا ، ولكنه يكتفى بالاقامة فى الرباط ليمنع العدو اذا أقبل . على
أرض المسلمين فيكون بذلك مرابطا ويرى أن المرابط إنما أنصرف عما هو
أولى وهو مجاهدة العدو أو الاشتغال بمجاهدة النفس . فإذا ضيع

(١) كتاب الاكياس ٣٥ ، (٢) المرجع نفسه ٤١ ، (٣) المرجع نفسه ٤٣ .

هذا ثم أقبل على الخروج إلى ناحية العدو فيسمى نفسه غازيا مجاهدا فهو مفتر لأنه ضيع ما هو أوجب عليه قال الله تعالى في تنزيله « أن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » ٥٠٠ « وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « الهجرة هجرتان واحداهما أفضل من الأخرى ، وهو أن تهجر السيئات ، والجهاد جهادان ، وأحدهما أفضل من الآخر ، وهو أن تجاهد نفسك وهواك » (١) .

ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن طلب العلم فيرى أن « المفتر إنما يطلب العلم للرياسة والمنافسة والتجبر فيطوف الأرض ويتخطى البلدان طلبا للسماع ، وتربينا لوجوه الأسانيد المختلفة حتى إذا تم له ذلك عاد إلى بلدته يطلب الرياسة وصنوبر المجالس وأن تكون له الكلمة العليا ، واحتاج الناس إليه واحسنت النفس بحاجة الناس فشمخ بنفسه علوا وذهب بنفسه ذهابا ويعظم على الجميع وأن خولف في فتياه غضب وأن خرج إلى الملا طلب صنوبر المجالس وطلب أعين الناس أن تكون إليه » (٢) .

ينتقل بعد ذلك إلى الكسب فيرى أن « المفتر إنما يعمل للكسب على الحرص وحسب الجمع والامساك ، ثم يدهى بعد ذلك أنه إنما يكتسب ليحف نفسه ويعول أولاده وأن طلب معيشتة بكسب كان مركبه الحرص وجمعه على النعمة وامساكه على التهمة والفاقه على سوء الظن وبالهوى والشهوة ، ثم يقول انى لاكتسب لاستعف واسمى على العيال واعطف على الفقراء من فضل مالى » (٣) .

ينتقل بعد ذلك إلى النكاح فيرى أن « المفتر يقصد في النكاح إلى مرض الدنيا فيعبد إلى من يطمع أن ينال منهم مالا يغمه إلى ماله ، ويحتال بعد ذلك أن يفر من جميع التزاماته طورا الحيلة ، وطورا بالخداع وبسوء الخلق مع زوجته لتحط عنه باقى المهر مخالفا بذلك قوله تعالى « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » (٤) فيرى الترمذى أن « هذا ليس زواجا إنما هو نوع من الزنا ، وليس هذا تخصيصا وإنما هو ثلم للحصن والخروج منه يذهب بهرها ويضيق عليها نفقتها ويأكل مالها وينكح جاريتها ، وإذا ملها غدر بها ، وأخذ يعدو في

(١) المرجع لنفسه ٤٨

(٢) المرجع لنفسه ٤٥

(٣) كتاب الأكياس ٤٤

(٤) المرجع لنفسه ٥٠

الأزقة ، ينظر الى نساء المؤمنين ويلفظهن بعينه الخائنة حتى ترمى به نفسه الى ركوب العظام » (١) .

ينتقل بعد ذلك الى الاحتساب فيرى أن « المفتر اذا فعل شيئا احتسابا فانما يتقاضى ثمن ذلك تطاولا على الناس وتعاليا وسفها ، وإن سار في ميدان المحاسبة وسمى نفسه محتسبا ولفرت نفسه بجز الثناء والمحمدة ترأس في الناس » (٢) .

ينتقل بعد ذلك الى مجاورة البيت فيرى أن « المفتر انما يذهب الى البيت في تجارة عريضة يبتغي بها الدنيا ويظن انه انما يبني الجوار ويصرف همه بعد ذلك الى كثرة الطوائف مفاخرا بذلك ، فهمة صاحب هذا الاستكبار والصلف ، والاعجاب بنفسه لما أعطى من القوة ، وليس هناك خسر ، ولا افتقار الى الله » (٣) .

ينتقل بعد ذلك الى الاعتزال والسياسة ، ويرى أن « المفتر اذا اعتزل وطلب الخلوة انقبض وضيق الحقوق وساء خلقه وذهبت هيبته » (٤) .

ينتقل بعد ذلك الى تلاوة القرآن فيرى أن « المفتر همه في تلاوة القرآن الانتهاء من سورة الى أخرى حتى يختم القرآن دون تدبر ودون أن يقرأ على مكث » (٥) فيرى أن « هذه ليست قراءة القرآن وانما قراءة القرآن على أنواع ثلاثة ، روى عن الحسن البصري قال القراء ثلاثة : رجل قرأ القرآن فاتخذ بضاعة يطلب به ما عند الناس ، ورجل قرأ القرآن فأقامه إقامة القدح ، فحفظ حروفه وضيق حدوده واستدر به الولاية واستطال به على الناس ، كثر هذا الضرب من حملة القرآن لاكثرهم الله ، ورجل عمد الى القرآن فوضعه على قلبه فسهر به ليله وأظلم نهاره وهملت عيناه ، وارتدوا به في مجالسهم وسلكوا به بمدامتهم وتسربلوا بالحزن وارتدوا بالخشوع ، بهؤلاء يسقى الله البلاد وبهؤلاء يبدل الله من الأعداء وبهؤلاء يدفع الله البلاء ، والله الذي لا اله الا هو لهؤلاء من حملة القرآن أقل من الكبريت الأحمر » (٦) .

ينتقل بعد ذلك الى النوافل ، فيرى أن « المفتر يستخف بالفرائض ويقبل على النوافل » ويرى أن هذا من مكر النفس ، ويرى « أن الغرور قد

(١) كتاب الاكياس ٥٣ • (٢) المرجع نفسه ٥٤ • (٣) المرجع نفسه ٥٥ •
(٤) المرجع نفسه ٥٦ • (٥) المرجع نفسه ٥٩ • (٦) المرجع السابق ٥٩ •
(٧) المرجع نفسه ٧٠

بلغ ببعض العلماء في هذا الميدان أن قال : إذا وجدت الإمام في الصلاة المكتوبة بالغداة ، فلا تدخل فيها حتى تترك ركعتين ٥٥ ، فهذا المرفور تراه نشيطا في النوافل متكاسلا في الفرائض لا يؤديها إلا مع التقصير والوسواس والتجوز وفي آخر الوقت « (١) » .

ينتقل بعد ذلك إلى بناء المساجد ، فيرى أن « المفتي إذا بنى بيتا لله يزخره ويزوقه ويرى أنه بذلك يعظم بيت الله وإنما تعظيم البيت وعمارته بانفاق المال الحلال وباجتناب كل ما يلهي المصلى من زخرفة بالذهب وغيرها » (٢) .

ينتقل بعد ذلك إلى الوعظ ، فيرى أن المفتي إنما يتلفظ بكلام يفرغ في الأذان ولا يصل إلى القلب يلتصق أخبار الصالحين وحكاياتهم والقصص التي يرقق بها القلوب وهو يفتر بذلك ، وإنما الدعاة إلى الله على ضربين . ضرب ينصون إلى حق الله وضرب يدعون إلى الله ، فالدعاة إلى الحق ينطقون من تدبير الله في أمر الملكة ويسرون إلى الأعمال الصالحة ، والدعاة إلى الله فردا ينطقون عن منن الله وعن بكرم ربنا وجوده وراقته رحمته ومجده ويشيرون إلى دوام القلوب مع الله ويدورون معه في جميع أمرهم .

والى هذا ينتهي الترمذي من هذا الترتيب المدرسي على مذهب أهل الحديث وهذا القسم هو ما يقابل في مذهبه ما يطلق عليه اسم العبادة وينتقل بعد ذلك إلى قسم آخر هو من أعمال القلوب وهو ما يسميه بالمبودة .

يبدأ الترمذي بكلامه عن المريدين ؛ فيرى أن المفتي من المريدين هو الذي ينقطع به الطريق دون الوصول إلى مولاه ، وذلك بأن يقيم في إحدى مراحل الطريق ولا يواصل السير ، أو بأن يلتفت إلى شيء يهيه الله له من العطايا أو المنن ليقويه به على قطع الطريق ، فيركن إليه ويلهو به دون الوصول إلى مولاه ، أو أن يفتر بهذه الحاسن التي يصيبها فتشتت عنه ميوبه ، أما الصادق فهو الذي يواصل سيره إلى الله لا يقطع شيء ، « فهذا صادق في سيره مادام على هذا دربا دربا لا قرار ولا التفات إلى شيء من هذا حتى يصل إلى مولاه » (٣) .

« والمفترون من المريدين الذين ينقطع بهم الطريق دون الوصول إلى الله نوعان : نوع يفتر بنوهة العطايا ويساتئنها التي يجعلها الله في طريقهم

(١) كتاب الكفاية ٧٦ * (٢) المرجع نفسه ٧٦ * (٣) المرجع نفسه ٨٢ .

ليخفف عنهم افعال السير رحمة منه فينقطعوا عندها ويقبضون عليها
 ويفعلون عن متابعة السير . والنوع الآخر لا ينقطع عن هذه البساتين أو
 يقيم عليها ، ولكنه يواصل السير حتى يصل الى نزهة القرية وبساتين
 الأمور (١) وموضع القدس التي جعلها الله للمريدين من باب المنة . ولكنه
 لا يحسن القيام هناك انتظارا لأمر الله فيعاود الهوى فيهلك ويفضح
 الصادقين ، فهذه أحوال المريدين افتضحوا وفضحوا الصادقين منهم بما
 انكشف عنهم من سوء المذهب وعلائق النفس واستوجبوا المقت من الله
 حتى ظهر ذلك المقت على قلوب العباد لهم « (١) » .

ولما كان سير المريدين الى الله يتطلب منهم الصدق دائما فقد مرض
 التلميذ بعد ذلك الى تفصيل القول في غرور الصادقين من المريدين ونوع
 اغترارهم ، يرى ان « الصادق من المريدين انما يداخله الغرور من
 ناحيتين . اعجاب بنفسه مما يرى من القوة في ضبطها فهو في هذا الحال
 مصعب متكبر قد نقض عرى كلمة لا حول ولا قوة الا بالله باعجابه بقوته
 وضبطه لنفسه ، فهو مكب على أمور الناس ، منافس لهم في نفسه
 يقتضيهم الصدق في كل أمر وهو لم ينله بعد » (٢) « فهذا النوع مفتر
 لا بدري ويرى انه صادق ، وانما الصادق من طلب الصدق من ربه
 ولازم نفسه في الطلب ، فلا يزال يدأب الطلب قولا وفعلًا ، فهذا الغرار
 من الكلب جهده » (٣) .

وقد يداخل الغرور الصادق عن طريق آخر فهو قد يسلم من العجب
 فيسير في طريقه حتى يرتفع عن الطبقة الأولى ، فيصل الى ميدان
 الى غيرها فينقطع به الطريق ، فهو في اجتيازه درجة التقوى الى الزهد
 أو الزهد الى الصدق قد يقيم على إحدى هذه الدرجات لا يبرحها
 فينقطع به الطريق « أما الصادق في سيره فيمر بهذه الدرجات ويعطى
 الصدق من نفسه في كل درجة يمر بها ، ولا يلتفت اليها لأن بفتنسه
 غير هذا ، وانما بفتنه مولاه حتى يصل اليه فهذه صفة الصادق من
 المريدين » (٤) .

(١) كلمة « الأمور » هنا غير مناسبة ولعل الصواب : وبساتين الجوار : اقتباسا من قوله
 تعالى : « ادخلوا الجنة انتم وأزواجكم تحبرون » الآية ٧٠ سورة الزخرف

(١) كتاب الأيكياس ٨٦ . (٢) المرجع نفسه ٩٢ . (٣) المرجع نفسه ٩٢ .

(٤) المرجع نفسه ٩٤ .

يفصل الكلام بعد ذلك فى أنواع الاغترار التى تتعرض لها طبقة العارفين (احدى طبقات الصادقين من المريدين) فىرى أن هذه الطبقة التى فتح لها الباب وتميزت عن عامة الصادقين ياتيهم الغرور من ناحية أنهم يطلبون فى سيرهم الى الله الصدق من انفسهم ، فنظروا فى عيوب النفس فبحثوا عنها وأخذوا فى استقصاء ذلك من انفسهم تكاسبا وتضادما وظنوا أنهم بذلك انما يصلون الى الله فجعلوا السير تمنا للوصول وظنوا أنهم يصلون الى الله رجولية واقتدارا بما أعطوا من القوة والعلم ، ونسوا انه لا يوصل الى الله الا بالله « فوقفوا فى ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالمهم ، فلا يزالون الشهر والدهر يتقرون ويبحثون عن خدع النفس فى باب المعرفة وفى شأن الوصول الى الله تعالى فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفتاك الى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يفترون ويفرون الناس(١) .

ثم يفصل الكلام بعد ذلك فى نوع الغرور الذى يصيب طائفة المتقين التى تميزت من بين طائفة العارفين من الصادقين من المريدين والتى استطاعت ان تصل الى درجة التقوى فىرى ان هذه الطائفة انما يداخلها الغرور من اغترارها بنفسها واحتقارها لبقية الخلق ، واذا سار فى ميدان المتقين اعتزل الخلق وانقبض ونظر الى تخليط الخلق أعجبه ذلك من نفسه وصغر الخلق عنده فينظر اليهم بعين الأزدراء والاحتقار ، (٢) .

والى هنا ينتهى الترمذى من عرض أنواع الاغترار التى تخالط أعمال القلوب .

١٢ - يعتمد الترمذى الى طائفة من المسائل فيفردها افرادا خاصا ، ويرى انها جذيرة بذلك لأنها انتشرت على أهل الغرة ولأنها تمتاز عن كل ما ذكره قبل ذلك وهى أنها من المسائل العفنة . وهذه المسائل هى ما يأتى ٢

١ - يذهب أهل الغرة الى أن « الوالد مطلق اليد فى مال ولده اذا احتاج ، ثم لا يقتضون بعد ذلك معنى الحاجة بل يدعونها مبهمه

(١) كتاب الاكياس ٩٦ • (٢) المرجع نفسه ٩٩ •

تدع للمخادع المغتر سبيلا الى خدمه فيأخذ من مال ولده لا لخاصة
وانما لاشباع شهوته ، فهذا باطل وقرور لأن المتناولين للدنيا على ثلاث
طبقات : متناول من حرام فهذا في عذاب ، ومتناول من حلال على قضاء المهنة
والشهوة فهذا بطل يجانب ويصائب ، ومتناول من حلال على التعمد لله فهذا
ماجور ، أما أهل الغرة فيغفلون عن ذلك ويدعون الكلمة مبهمه لتكون
مدخلا للمفتريين « (١) » .

٢ - يقول أهل الغرة ان «من قاتل دون ماله فقتل فهو شهيد ، وانهم
يلحون كلمة دون ماله مبهمه مع أنها شرط وثيق لا يجب اهماله فالمال
لا يكون مال الشخص ولا يكون شهيدا اذا قتل في الدفاع عنه إلا اذا
كان قد اكتسبه من حلال وأدى فيه جميع حقوق الزكاة وذوى الرأحم ،
وأما اذا كان قد غصب فيه شيئا وأهمل فيه بعض الحقوق فيقتل دونه
فانما يسأله الله من نفسه فيم قتلها وأما أهل الغرة فيغفلون التنبيه على
ذلك » (٢) .

٣ - يذهب أهل الغرة الى أن « المرأة اذا أبرأت زوجها من صداقتها
برىء الزوج ، ثم لا يفرقون بعد ذلك بين البراءة في الظاهر أمام الخلق وبين
البراءة الحقيقية بين يدي أحكم الحاكمين ، فيذهب أحدهم فيظهر سوء
الخلق ليكره زوجة على أن تبرئه من صداقتها ويحمل قوله تعالى « فان طبن
لكم من شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » . ولا يرى أن ذلك اكراه ، وانما
الشرط طيب النفس ، فمثل ذلك كمثل رجل سلب مال آخر ثم قال
لا أردّه اليك حتى تهب لي منه شيئا فتلك هبة ضرورية لا تطيب بها
النفس » (٣) . « فهؤلاء المفترون يجرون عامة هذه الأحكام على هذا السبيل ،
فيقولون اذا برىء في الدنيا فقد برىء وعيادا بالله أن يكون كذلك » (٤) .

٤ - يذهب أهل الغرة كذلك الى القول بالاحلال العام ، وذلك أن
يكون بين الرجل وآخر تعامل في أنواع التجارات فيموه عليه ويستحله من
جميع ما جرى بينه وبينه فيجمله في حل وهو يعلم أن له قبله حقا يلزمه

(١) كتاب الأيكاس ١١٤ . (٢) المرجع نفسه ١١٤ . (٣) المرجع نفسه ١١٧ .

(٤) المرجع نفسه ١٣٦ .

الخروج منه اليه ، فيرى أهل الغرة انه قد برىء من هذا الحق . أما الترمذى فينتقدهم فى ذلك نقدا لاذعا ويرى انه لابد أن يرد عليه ما فى نعمته له من حق ولا بد أن يبين له الأمر على كنهه .

٥ - يترك أهل الغرة الحرية للوصى ليتصرف برأيه ، ولكنه يرى أن ذلك مدخل من مداخل الاغترار ، « فلو كتب الرجل فى وصيته أن يتصدق الوصى بشيء من ماله ويترك ذلك ليحل فيه برأيه ثم يكن معنى ذلك أن يتصرف وفق هواه ، كما يريد ، بل يجب أن ينظر الى وجه الانفاق الواجبة النافعة المفضلة وأن يكون أمينا فى جميع تصرفه ، ولكن أهل الغرة لا يوجبون عليه ذلك ، ومثل ذلك كمثله الرجل الذى يخرج للحج من الميت فيتوسع فيما أخذ من مال فى غير وجهه فذلك لا يحل له » (١) .

٦ - يحتال أهل الغرة بحيلهم ليطلوا الشفعة ويضبعوا حق الجار الذى أوجبه الله تعالى « وقد نصبوا لذلك حيلهم من طريق العلم على مخالطة وتمويه وذلك أن يقسم البائع أرضه قسمين ويعرض قسما منها بشئ مرتفع هو أكثر الثمن ، فيعجز الجار عن دفعه فلا يتقدم ولا يتقدم غيره سوى من يريد أن يبيع له ، ثم يعرض بعد ذلك الجزء الباقى ببقية الثمن فيكون الفريك الجديد أحق بذلك من الجار » (٢) يرى الترمذى أن هذه حيلة أصحاب السبب يحتال بها أهل الغرة ليضيعوا الحقوق وليخادعوا بها الله « وما يخدمون إلا أنفسهم وما يشعرون » .

٧ - لأهل الغرة قول فى الحمر ، وذلك أنهم يحلون منها على حيلة وخداع ، وذلك أنهم عمدوا الى عصير فطبخوه ومزجوه بالماء وقالوا ان هذا ليس خمرا ، وإنما هذا نبيذ ، وأنا قد مزجناه على الثلثين ويحلونه « فتراهم سكارى مع الهديان بوالين فى الأسكة يتلوون فى القرى ويقولون ليس هذا بمسكر ويروون أحاديث أكاذيب كلها من طريق المفتونين (٣) » وإنما دفعهم فى ذلك اغترارهم .

٨ - يذهب أهل الغرة الى قبول الهدايا وقت التوسط بين الناس والتحاكم ولا يرون أن ذلك رشوة ويفعلون عما فى ذلك من الأحاديث .

٩ - ومن هذه المسائل التى وقع فيها أهل الغرة أنهم عمدوا الى علم الأمر والنهى فتعمقوا فيه مقايسة ومفاشاة وأهملوا علم التدبير وعلم الله

(١) كتاب الاكياس ١٢٧ • (٢) المرجع نفسه ١٣١ • (٣) المرجع نفسه ١٣٣ •

وعلم أسمائه فاهتموا بنوع واحد من العلم وتركوا النوعين الآخرين ،
مع انه لا يستقيم الأمر بثنونهما ، وهذه مسألة سنفردها بالقول بعد
ذلك .

١٠ - من هذه المسائل مذهبوا اليه من جواز افتتاح الصلاة بغير
التكبير يذكر اسم من أسمائه تعالى ويسمون ذلك قياسا ، انما ذلك مشاهدة
الاشياء مشابهة ومشاكلة ، وانما القياس هو رد الاشياء الى اصولها وانما
لا يفرق هؤلاء بين المعاني المختلفة لجهلهم باللغة والحكمة » وانما يعتبرها
شيئا واحدا هؤلاء اليهم الغنم ، الذين انتحلوا العربية تلقفا من أفواه
الناس ، ولم يطلعوا مطلع تأليف الحروف حسبوا أن هذه اللغات من تلقاء
النفوس جزافا فيصيروا حكمة الله هجنة وجزافا لغباطة أفهامهم» (١) .

هذه هي المسائل العفنة التي يفردها الترمذى بالذكر وهي تختلف
من تلك التي ذكرها قبل ذلك على حسب الترتيب المدرسى لاصحاب
الفقه وأهل الحديث .



١٣ - اما وجهة نظر الترمذى العلمية فقد أثر أن يفردها بالإيضاح
فى فصل خاص وان كان قد ذكرها مجملة ضمن المسائل العفنة وقدم
لها قبل ذلك فى الأمثلة الثلاثة التي ذكرها فى القسم الأول من كتابه
عند شرحه لنظريته ، ولئن كان قد أفردا فى كتاب الأقياس والمفترين
بفصل خاص فقد خصص لها كتابا أو كتابين آخرين لم يبق لنا منهما
الا ذكرهما ، ولكننا ستحاول خلال تلخيصنا لنظريته فى كتاب الأقياس
والمفترين أن نتبين ما استطعنا صورة الكتابين الآخرين فهما أمس كتب
الترمذى بنظريته فى المعرفة وفى تقسيم العلوم ، أما هذان الكتابان
فهما : كتاب العلوم وكتاب الدعاة الى الله .

العلم عند الترمذى ثلاثة أنواع « نوع منها الحلال والحرام ونوع
ثان الحكمة ونوع ثالث المعرفة وهى الحكمة العليا ، وما وراء ذلك فهو
محبوب من الخلق » (٢) . فاما النوع الأول فهو علم الأمر والنهى أو العلم
الظاهر واما النوع الثانى فهو علم التدبير أو علم حق الله وهو أحد فرعى
العلم الباطن ، وهذه الفروع الثلاثة ترمز لها نظرية الترمذى « الحق .
العدل . الصدق » فالحق هو علم الظاهر والشريعة وهو على الامتصاص

(٢) المراجع نفسه ١٣٨

(١) كتاب الأقياس ١٣٧

والجوارح ، والعدل هو علم الحكمة والتصوف وعلم التدبير أو علم حق الله وهو على القلوب ، والصدق هو علم الحكمة البالغة أو الحكمة العليا أو الولاية وهو على العقول ، وهذه العلوم الثلاثة هي التي تكون المعرفة الكاملة عند الترمذى وهي قوام الدين .

يرى الترمذى أن أصل الفرة قد عمدوا الى نوع واحد من العلم وهو علم الأمر والنهى فقطعوا أعمارهم فى الاقبال عليه والمناظرة والتعمق فيه وتركوا ما هو أولى بهم من معرفة علم حق الله وعلم أسمائه فلم يصلوا الى حق وفسدت نفوسهم وضمائرهم .

أخذ الترمذى فى بيان ذلك فيقول ان علماء الظاهر نوعان نوع منهم مؤد للاخبار ينقلها كما يسمعون دون استنباط أو فقه أو فهم لما تحتوى ، وهذا النوع لا يعتبره الترمذى من العلماء بل هو من النقلة « هؤلاء سمات العلم عليهم وليسوا من العلماء ولكنهم حملة نقالون الى من بعدهم من القرون فقد لزمهم اسم العلماء عند العامة بما انتحلوه » (١) .

والنوع الآخر تفقه وتدبر وطلب المعانى وتعرف الناسخ والمنسوخ وتفقد الفاظ التنزيل لتباين المعانى وأذن له فى الاجتهاد فى الرأى ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يصل فى أمره الى يقين لأنه أغفل بقية العلوم وهو علم التدمير وعلم الأسماء ولذلك « كان هذان الصنفان (من أهل الظاهر) على خطر عظيم من أمرهم ، لأنهم لا يقدر أن يرجعوا الى يقين ، فابتلى هؤلاء بالاجتهاد فى الرأى وهؤلاء بالأداء فيحتاج أهل الأداء الى الصدق والتحرى فيه وبالتثبت للرواة النقلة والتجنب لاستبدال الألفاظ التى تغير المعانى ، ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد فى الرأى الى قاب ذكى مشحون بنور الله ونفس صافية من كدودة الأخلاق عفيفة من ادناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق » (٢) .

أما من فساد نفوسهم وضمائرهم وكدودة أخلاقهم فقد أسرف الترمذى فى تصوير ذلك « أحدهم ، تبكى نفسه على قوت رئاسة على جاره ، فكيف فى كورته ويصرخ عويلا على زلة تناله من أهل الدنيا حتى يكاد ينسلخ من دينه لطلب نوال من عز أو جاه أو عرض » (٣) « فتفتت هذا

(١) كتاب الاكياس ١٤٣ • (٢) المرجع لفسه ١٤٥ • (٣) المرجع لفسه ١٤٦ •

من أهل زمانك تجد هذا فيهم ظاهرا ، فلذلك ذموا وصاروا فى أخلاق الشياطين (١) » .

أما اثر هذه الأخلاق فى استنباطهم العلمى فقد صورته الترمذى كذلك فيما تعرضوا له من أمر ينقده من حيلهم وغايرهم « ولنا فى هذا كتاب سميناه كتاب العلوم الفقه نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يبطلون به أحكام الدين يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمتهم يقولون ان هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال لنفسر من لزومها (٢) » .

ب - كتاب الفروق ومنع الترادف

١٤ - وكتاب الفروق ومنع الترادف هذا هو أجمل مصنفات الترمذى كما يرى الملقون على رسائله وهذا الكتاب هو أحد المؤلفات التى كتبها الترمذى تطبيقا لنظريته العامة حين تتصل بمبادئ العلوم الجزئية ، كتبه تأييدا لما اقتضاه مذهبه فى مشكلة الترادف وهو ينبج فيه نهجا استقرائيا يعرض فيه لطائفة من الألفاظ والعبارات التى يقال بترادفها ليثبت عكس ذلك وليتقضى فكرة الترادف .

وكتاب الفروق ومنع الترادف هذا يحوى مائة وخمسة وخمسين زوجا من هذه الكلمات والعبارات جميعها الترمذى من مبادئ متباينة ومن مجموعات مختلفة ليكشف عما بينها من فروق . ولا أدرى ما سر غرام الترمذى بهذا العدد (١٥٥) فاستلته التى سألها فى كتاب ختم الولاية هى مائة وخمسة وخمسون سؤالا كذلك .

وهذه المجموعة هى : الفرق بين : الإدارة والمداينة - المحاجة والمجادلة - المغالبة والمناظرة - المراء والمفاشاة - الانتقام والانتصار - الملق والبر - الجفاء والنزاهة - التماوت والخشوع - الحمية والغضب - الرقة والرحمة - التغنى والتعز - الصبر والتجلى - الكبر والمهابة - الصيانة والعلو - التصنع والتواضع - الخائف والجبان - العبادة والعبودية - الجمع والكسب - الحرص والسماحة - السرف والجود - سوء الظن والتهمة - الظن والفراسة - الغيبة والخبر - الرشوة والهبة - القسوة

(٢) المرجع لنفسه ١٦ .

(١) كتاب الاكياس ١٤٩ .

والصلابة - الجلادة والعزم - الحقد والوجد - الصرامة والمجاهدة -
والجبرية والكياسة - الائتال والتوكل - اليأس والحيرة - القنوط والبهتة
- الكسل والقناعة - الجراءة والدالة - الحلم ودانة النفس - المعجز
والاحتمال - البلاهة والغفلة وسلامة الصدر - الغرة والثقة - الشكوى
والتنفيس - التمني والرجاء - الأمل والنية - الجزع والرق - الأسف
والحزن - طلب العز والهروب من الدل - الصلف والشكر - النشر عن نعم
الله والفخر به - فبرج القلب وفرح النفس - حب الامامة وحب
الرياسة - الحب في الله والحب في ذات النفس - التعظيم للدنيا من
أجل الله وتعظيمها من أجل النفس - الوسوسة والالهام - التحمد
والتجمل - الهم والغم - الولوع والعطف - الفتنة والرافة « في المحبة »
- السخط والغيرة المدح والثناء - الارتفاق والحرص - المسامحة
والمجاهة - الكرازة والصلابة - المستبد والمستعمل في قبضة الله - البخل
والغن - البؤس والفقر - خدمة الحق وخدمة الله - الرقة والحرقة
« عند ذكر الذنب » - المجلة والمبادرة - الموعظة والملامة - التائب
والشكوى - التهديد والتحذير (من المهتك) - الثاني والحزن -
الجماحة والسرعة - الطمع والتوقع « تردد ذكر الشيء في الصدر »
- اظهار النعمة والاختيال - التزين والتجمل - التصنع والتظرف -
اللفظ للنساء والغواية - حديث النفس والفكرة - التكبر بغير الحق
والتكبر بالحق - خضوع النفاق وخضوع القلب - الرواة والوعاة - القاص
والمذكر - الواعظ والداعي - الاستقصاء والدقة - التسويف والأناة -
سوء العشرة والتأديب - التقتير والتقدير - الهشاشة والبشاشة - القيام
والتهجد - المساعدة والعون - العطف واللفظ - المواربة والموافقة -
التمنى والغبطة - المقاضبة والمعاتبة - الجراءة والشجاعة - التبصص
والتألف - البنى والصول - التسويف والثاني - التحسس والتجسس -
الطسرافة والفراقة - التزين والتجلي - المحبة في النساء والشيق
والنظ - النسيء والنجوى - وجود حلالة الطاعة بحلولة التوحيد
ووجودها بحلولة الحب - ترك الفضول زهدا وتركه ملالا - حسن الظن
الفلة - التناقل والزنازة - سلطان الحق والفظاظة - الحرد والحدة -
السفاهة والمناضلة - العطيش والحدة - البلادة والأناة - المهانة والدين -
الاعتذار والتسلط - التفسد والعزم - الرأي والهوى - التمني للموت
شوقا أو تبرما - البرائى والتميش - صحبة الناس تخلفا وتادبا وصحبتهن
تواربا وانساسا ختلا لدنياه بدينه - المؤدين للأخبار والتقالين - حملة
القرآن والتساليين له - القاص والمذكر - الغضب للحق والغضب للنفس

البشرى والمنة - المناوأة والمباعدة - التمام والكمال - الواعظ والداعى -
 الجريزة والمراوغة - الخلف فى الوجد والعجز - الوعيد والتخويف -
 النميمه والتندارة - الدلة واللين - المسكنة والهدوء - جلال الصدر وسفة
 الصدر - المعونة والمساعدة - الماوى والمصيدة « عن خانات الصوفية »
 - استماع الكلام ترددا واستماعه تلذذا واحتراقا - سوء الظن والتهمة
 - الطلاقة والفصاحة - البخل والتقدير - التطفيل والزياره - السعة
 والتدبير - الغرم والبدل - المحبة فى النساء والشيق - استئصال الاغنياء
 من الوجد عليهم من أجل الحقوق واستئصالهم حسدا ونفاسة - الهرب
 من الفقر مخافة الفتنة والهرب منه انفة وعارا - عزة النفس وعزة القلب
 طلب الفنى لازاحة علل النفس تدبنا وطلبه لقضاء النهمه ملوا - القلب
 والنسبة - الاقتدار والنشاط - خشية الله عز وجل وخشية الخلق -
 الصمت توقيا من الآفات والصمت تكبرا وعيا - الدب عن العرض وإشاعة
 الفاحشة - الشماتة والاستراحة - المشاكلة والمقايسة .

وهذه المجموعة التى يقدمها لنا الترمذى تشمل طائفة من المترادفات
 يتصل جزء منها بالسلوك والآخر بالاخلاق والثالث بالعلم ، وهذه المجموعة
 تشترك فى أن طرفى كل زوج منها يتفقان فى مظهر خارجى مشترك ، أما
 اشتراكا يكاد يكون تاما أو تشابها مختلفا ، ولكن هذه المترادفات تشترك
 فى حقيقة أخرى وهى أن الحكم الأخلاقى أو الحقيقة تكون فى جانب احد
 طرفى كل زوج منها دون الآخر .

ان الإدارة سلوك يشترك فى كثير من شكله ومظهره مع المداينة ،
 ولكن الإدارة تنبعت عن ضمير طيب وخلق فاضل كريم ، أما المداينة
 فتنبعت عن ملق ورياء ، ان الخائف والجبان يتفقان فى تصرفهما ازاء
 بعض الحوادث ، ولكن الخوف خلق محمود والجبن خلق مدموم ، ان
 المشاكلة والمقايسة تتفقان فى مظهرهما ولكن القياس يصيب الحقيقة
 دون المشاكلة .

ان الترادف الذى يعنيه الترمذى - فيما يتبين لنا من هذه المجموعة -
 يختلف كثيرا عن الترادف الذى تحدث عنه اللغة والأصول ، ان الترادف
 عند اهل اللغة هو تعدد الاسماء لسمى واحد أو حقيقة واحدة . فالاسد
 هو عينه الاسد الذى يطلق عليه لفظ الليث أو المسبح وان اختلفت
 اعتبارات التسمية عند بعض اللغويين أما الترادف الذى يعنيه الترمذى
 فهو شئ يختلف عن ذلك ، فالمسميات متباعدة فيما بينها متعددة فى
 ذواتها مختلفة فى حقيقتها ، فالمداينة شئ آخر غير المداينة ، والجمع

شيء يختلف كل الاختلاف عن الكسب . وألجبن شيء يخالف الخوف .
فحقائق المسميات مختلفة متباينة ، أما الصلة فيمكن تلخيصها في شيء
واحد وهو التشابه في مظهرها غير أن هذا التشابه يختلف بعد ذلك في
درجته وشكله اختلافا من شأنه أن يميز بين الدوات والحقائق التي تطلق
عليها هذه الترادفات ، فهي للسماوات التي تقود الى الدلالات .

والتشابه - كما نرى من مجموعة الترمذى - على أنواع :

١ - النوع الأول تشابه بين مظهر سلوكيين متباينين متميزين أحدهما
محمود والآخر مذموم مثل المداراة والمداينة فالفرق بينهما واضح ،
ولكن يسمى الإنسان الأشياء بغير أسمائها ليستتر وراء الأسماء ، فالترمذى
أراد أن يوضح الفروق في الدلالات ليهدم محاولة الاستتار وراء الأسماء
عن قصد ورياء .

٢ - النوع الثاني تشابه بين مظهر خلقين اتفقا في أصلهما واختلفا
في أن أحدهما يميل الى الإفراط والثاني الى التفريط وكل منهما قد
أخطأ حدود الفضيلة الخلقية ، فالصبر والتجلد يتفقان ويتشابهان في
كثير من مظهرهما إلا أن التجلد إفراط في الصبر ، والانتكال والتسوكل
يتشابهان إلا أن الانتكال تفريط في التوكل ، فالترادف إنما نشأ
عن الخطأ في ادراك حدود الفضيلة الخلقية ادراكا واضحا .

٣ - النوع الثالث تشابه مظهر خلقين في أمين الناس أحدهما
مذموم والآخر محمود ولكنهما متباينان في نفس صاحبيهما ، فالخائف
قد يشتبه بالجبان في نظر الناس ، ولكن كلا منهما يدرك حقيقة أمره ،
فهذا التشابه ينبعث عن اتفاق سلوكيين في مظهرهما وإن كان كل منهما
ينبعث من خلق يختلف عن الخلق الآخر ، فتشابه السماوات قد يفود الى
اختلاف المدلولات .

٤ - النوع الرابع تشابه بين طرق الاستنباط العلمى فيشتبه طريق
الصواب بطريق الخطأ فيفسر فيه الإنسان عن قصد أو عن غير قصد ،
وذلك مثل المشاكلة والمقايسة ، فالمشاكلة قياس مخطئ غير أن هذا
التشابه يثيره عدم البصر العلمى أو عدم المعصمة القلبية أكثر مما يثيره
فساد الضمير .

الفروق ومنع الترادف هي محاولة لتحديد الصلة بين المسميات
ومدلولاتها ، أو هي محاولة للوصول الى المدلولات والحقائق التي تكون

وراء الأسماء ، فهي بحث في الدلالة غايته خلقية وعلمية يبدأ من الألفاظ
أو الأسماء من حيث انها هي سمات الحقائق .

٣ - تحصيل نظائر القرآن :

١٥ - الف الترمذى هذا الكتاب ردا على كتاب الف في نظائر القرآن .
أو بعبارة أصح الفه نقضا لهذه النظرية التى ألف عليها كتاب «نظائر القرآن»
•• أما بعد فانا نظرنا في هذا الكتاب المؤلف في نظائر القرآن فوجدنا
الكلمة الواحدة مفسرة على وجوه فتدبرنا ذلك فاذا التفسير الذى فسر
انما اختلفت الألفاظ في تفسيره ومرجع ذلك الى كلمة واحدة (١) .

والنظرية التى ألف عليها كتاب النظائر تذهب الى القول بورود اللفظ
على وجوه كثيرة متباينة على حسب موقعه من الآيات ، فهو في مكان بمعنى ،
وفي مكان آخر بمعنى آخر يختلف عن ذلك المعنى فكلمة «الهدى» ترد في
القرآن مثلا على ثمانية عشر وجها فهي في آية بمعنى البيان وفي أخرى
بمعنى الرشد وفي ثالثة بمعنى الاسلام وفي غيرها بمعنى الصواب . وترد
كذلك بمعنى التوحيد والتقوى والدين والتوفيق والدعاء والتوبة والبصيرة
والمعرفة والقرآن والرسول وغير ذلك .

اما الترمذى فيرى ان هذه المعانى جميعا وهذه الوجوه المختلفة انما
مرجعها الى كلمة واحدة انتسبت عنها هذه المعانى جميعا . فكلمة
« الهدى » هذه مرجعها شيء واحد وهو « الميل » انا هدانا اليك « أى ملنا
اليك » والهدية لانها تميل بالقلب والهدى ميل القلب نحو الله وهكذا
« وانما انتسبت حتى اختلفت الفاظها الظاهرة الاحوال التى انما نطق
الكتاب بتلك الألفاظ من أجل الحادث في ذلك الوقت ، وذلك مثل قوله
الهدى على ثمانية عشر وجها فالحاصل من هذه الكلمة كلمة واحدة فقط
وذلك أن الهدى هو الميل » (٢) « فمرجع هذه الأشياء التى صيرت وجوها
ذات شعب الى كلمة واحدة » (٣) .

هذه هي نظرية الترمذى التى ألف من أجلها كتابه هذا ردا على صاحب
النظائر الذى لا نعرف عنه وعن كتابه شيئا وهذه النظرية هي جزء من مبحث
الدلالات عنده . فاذا كانت الأسماء والألفاظ سمات المدلولات والحقائق

(١) كتاب تحصيل نظائر القرآن ٤٨ • (٢) المرجع السابق ٤٨ • (٣) المرجع السابق ٤٩

وجب أن يكون للألفاظ معنى ثابت لا يتغير بتغير الموضع والمقام . ووجب أن يكون هناك شيء مشترك ثابت بين صور اللفظ . فاللفظ مهما تعدد أو تشعب فمرجه إلى حقيقة واحدة هي التي يبحث عنها الترمذى وهذه الشعب هي شعب حادثة في اللفظ وأما حقائقها الأولى فهي كلمة واحدة ومعنى واحد . « وإنما انشعبت حتى اختلفت ألفاظها الظاهرة الأحوال التي انما نطق الكتاب بتلك الألفاظ من أجل الحادث في ذلك الوقت » . والترمذى في تحصيل نظائر القرآن هذا يجمع ثمانين لفظاً من ألفاظ الكتاب ليطبق عليها نظريته وليرد استعمالها المختلفة إلى أصولها .

وهذه الألفاظ هي : الهنى - الكفر - الشرك - سواء - المشى - لباس - السوء - الحزن - باعوا - الرحمة - الفرقان - قاتنون - الذكر - الخوف - الصلاة - الناس - كتب - الخير - الخيانة - الإمامة - الأمة - الشقاق - الوجه - الفتنه - العدوان - الاعتداء - الغرض - العفو - الطهور - ان - أنى - الظن - الحكمة - المعروف - الطافوت - الظالمين - اطمأن - السعى - الفواحش - أدنى - التأويل - الاستغفار - الدين - أحسن - الاسلام - الايمان - الشكر - الفضل - الصبر - البأساء - الوكيل - المحصنات - الشهيد - الحرج - الردء - شيعا - متاع - الحاسرين - الاستطاعة - مولى - الروح - الأحزاب - التقوى - الصف - الحشر - الرجاء - الوحى - الجبار - السوى - اللغو - ظل - الأسباب - الحق - الحساب - الماء - كبير - يوزعون - السبيل .

والسبب الذى من أجله اختار الترمذى هذه الألفاظ بعينها من بين ألفاظ القرآن لا نستطيع أن نقف عليه فلا ندرى إذا كانت هي التي يوردها صاحب النظائر أو أن الترمذى قد اختار عددا كبيرا من النظائر ، وهذا ما بقى من هذا العدد فهو يكاد يسير مع ترتيب المصحف اذ يبدأ بأمر الكتاب ثم البقرة ثم آل عمران ، وإن كانت الألفاظ الأخيرة تدور كثيرا في المصحف ولكن هذه المجموعة برغم ذلك تضم طائفة من الألفاظ الاصطلاحية التي كانت تدور في كثير من الميادين العلمية وتثُلُد ونستطيع أن نتبين منها في وضوح المجموعات الآتية من المصطلحات :

الكلام : المرجئة وأهل الحديث : « الايمان - الاسلام - الكفر - الشرك - الخزي - الرحمة - الفرقان - الصلاة - الغرض - الناس - الأمة - العفو - المعروف - الدماء - الدين - الرحمة - الرجاء » .
الخوارج ومتطرفو المتكلمين : « الكفر - السوء - الخزي - الشقاق -

العدوان - الفواحش - الطاغوت - الظالمون - الخاسرون - الخيانة -
الفتنة - السبيل » .

المعتزلة : الحق - الأسباب - الحشر - الايمان - الطاغوت - الخوف
« ضد الرجاء » الاستطاعة - الوجه .

« الصفات » : الشيعة - « الامام - الأحزاب - التولي - الروح -
الوحي - شيعة - التاويل - الحكمة - الظن - السوى » تسوية آدم
وخلقه . الماء «بدن الخلق» - المتاع «المتعة - ان - انى «الحروف» -
الصف - الفتنة - السبيل .

التصوف : الهدى - اللباس - الرحمة - الصلاة - قانتون - الذكر -
الخوف - الرجاء - الشكر - الحكمة - المعروف - الروح - الشهيد -
المتاع « المتعة » - ان - انى - « الحروف » - الصف - الفتنة .

اللفة : ان - انى .

الفقه : الطهور - الصلاة - الاسلام - الامام - الأمة - الفرض .

السياسة الشرعية : شيع - الصف - العدوان - الامام - الأمة -
التولي - السبيل - الأحزاب - الاعتداء - الشقاق - الناس - الصلاة .

وكتاب النظائر هذا الذى يذكره الترمذى لا نستطيع ان نعلم عنه
شيئا . فانا اذا استعرضنا قائمة الكتب المؤلفة حول القرآن التى يوردها
ابن النديم حتى عام ٣٧٧ لا نجد فيها كتابا واحدا فى نظائر القرآن . واما
الذى نجده حول القرآن فى هذا الوقت فهو كتب تفسير القرآن ومعانيه
وفريه ومتشابهه ونظمه واحجازه ومجازه .

وجميع الالفاظ التى يذكرها الترمذى فى كتابه هذا انما تدور
حول موضوع واحد هو اصول الدين وهما من الالفاظ التى كانت تدور
فى ميدان الجدل الكلامى الذى يرمى الى تحديد السياسة الدينية
والشرعية لكل طائفة من طوائف المتكلمين ولكل فرقة من فرق المسلمين ،
وانخذ هذا الجدل صورة الجدل حول المفردات حين اختلف المتكلمون
فى التسمية بالكفر والايمان «فأثيرت بينهم مشكلة» «الاسماء والاحكام»
التي اشدت وراء مشكلة النظائر فى القرآن . والتي اثارت عند الترمذى
مشكلة الاسماء والدلالات أو السمات والدلالات .

٤ - كتاب غور الأمور أو الأعضاء والنفس

وفيه تفسير آيات عظيمة

١٦ - يجمع الترمذى فى كتاب غور الأمور جملة من مسائل الحكمة العليا البالغ عددها ثلاثا وثلاثين يعرضها ليفسرها ويبين غورها ، ولكنه فى شرحه لها يقف فى اغلب الأحيان عند الحد الذى تستطيع عقول ذوى الأبواب فهمه دون أن يجتاز ذلك وأن كان يرى أن لكل مسألة من هذه المسائل التى يعرض لها غورا بعيدا هو ما يعرض لنا طرفا منه فحسب .

أما المسائل التى يعرض لها فقد جمع بيانها فى المقدمة إذ يقول : « أما ما سألت عن صفة القلب واسمائه وصفة الصور وأحواله وصفة النفس وصفة إبليس وجنوده وبيان سلطاته وعللها وشأنها وأحوالها وبدوها وصفة المعرفة وما فى حشوها وصفة النور ولباسه وصفة اخلاق آدم عليه السلام المائة خلق وصفة جنود المعرفة وصفة العقل ومعرفته ومجلس قضائه وأعوانه وصفة مدائن المعرفة وقرائها وأسوارها وعمارها وبيان صفة المنكر وبيوت الدواوين وخزائن الطاعات ومعادن الحكمة وسجون النفس وحقيقة آدم وبيان اسمه وترجمة لا اله الا الله وبيان قوله « الست بربكم » وتفسير اسم إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام وتفسير اسم إبليس واسم فرعون وتفسير قوله « الله نور السموات والأرض » وتفسير شجرة الزيتون وتفسير شجرة ذى طوى فهذه ثلاث وثلاثون مسألة ولها غور بعيد لا يمكن استقصاؤه لبعده ، وسندكر منه ما يفهمه ذو اللب» (١) .

وهذه المسألة لا تصور مذهب الترمذى فى المعرفة فحسب بل تصور لنا الأصول الكونية التى يقوم عليها وما يتصل منها بالإنسان ، كما تصور تاريخ ذلك وصفته وأن كنا لن نعى من هذا إلا بما يتصل بمذهب المعرفة فحسب . والمسائل التى تتصل بالمعرفة من هذا الكتاب هى المسائل العضوية . فاللغة عند الترمذى هى المقدمة الأولى من مقدمات المعرفة .

والمسألة الرئيسية من هذه المسائل هى تفسير آية الميثاق :

(١) كتاب غور الأمور ١١٢ .

و إذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى « فبرى :

١ - ان الألف من الست بربكم لها وجهان : وجه ظاهر ووجه باطن ، أما الوجه الظاهر فهو وجه الاستفهام من السائل للمسئول وهى الى جانب هذا الاستفهام نصف الجواب وتحوى شيئا من التلقين . ولذلك يستفهم بها العالم عما يعلمه ويستدل بما فيها من تقرير على ما مضى قبل ذلك من قصة الميثاق .

وأما الوجه الباطن فبرى أن الألف :

(١) أول الأسماء وأشرفها وأن جميع أسماء الله التى تعرف والتى

لا تعرف خرجت منها (١)

(ب) ان الألف فى الكتابة حرف منتصب من غير وصل ولا فصل ولا انحراف فيه ولا اوجاج فهو اسم الله دال بحرفيته وانتصابه واستقامته من غير انحراف ولا اوجاج ولا تمايل على المسمى الذى هو اسمه انه واخذ أحد فرد حق دائم عدل تام بارىء قائم بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم (٢) .

(ج) ان جميع أسماء الله التى تعرف والتى لا تعرف قد خرجت من الألف وكيفية ذلك أن الألف ثلاثة احرف : الف ولاع وفاء ، ومن كل حرف من هذه الاحرف يخرج اسم من أسماء الله : فالله من الألف واللطيف من اللام والفاصل من الفاء ، وهذه الثلاثة التى تكون هجاء الألف «الف . لام . فاء» يخرج منها بدورها عدد من الأسماء ، فلام الألف التى هى من هجاء الألف الأولى يخرج منها اللطيف من اللام والمجيد من الميم ، ثم يخرج من ميم الميم التى خرجت من لام الألف اسمان ملك ومهيمن ، ثم يخرج من ميم الملك ولامه وكافه ثلاثة أسماء أخرى هى : الأولى والمحى والمحيى والمحيى يخرج من ميم المهيمن وهائه ويائه وميمه الثانية ونونه خمسة أسماء المعطى والهادى و . . . المكرم والنور والناصر . . . فعلى هذا المثال يخرج من الألف جميع الأسماء والصفات (٣) .

فلما سأل الله المؤمنين « ألست بربكم » أبرز لهم كل هذه الصفات التى فى الألف ، واستدلوا من حرفة الألف على فرديته وصمدانيته ، فعرفوا الآيات التى تشير إليها الألف فأجابوا «بلى»

(١) كتاب غور الأمور ١١٧ • (٢) المرجع السابق ١١٧ • (٣) المرجع السابق ١١٧ •

الفصل الثاني العلوم

- ١- العام والعلماء
- ٢- الأصل القديم
- ٣- الظاهر والباطن
- ٤- المعرفة
- ٥- الحكمة
- ٦- الفولانية

الفصل الثاني

المعلوم

- نقد العلماء - أهل الحديث -
- القراء - القصاص - الوعاظ -
- الزهاد - الصوفية - المتكلمون -
- غاية العلم - تقسيم العلوم - الأصل
- القديم - النظام الباطن - المعرفة -
- الحكمة - الولاية •

١ - العلم والعلماء :

بدأ الترمذى نظريته فى المعرفة بالنظر فى جميع أصناف العلوم فى عصره وبالتعرض لجميع أصناف العلماء ، فعرض أقسام العلوم على نظريته كما عرض أصناف العلماء على مثله ، وبدأ فى تأسيس نظريته بالنص على ما يجده من فرق بين ما يذهب اليه وبين ما يجده فى عصره •

١ - نقد العلماء

أهل الحديث :

- ١٧ - نظر الترمذى فى أهل الحديث ومنهجهم فأنكر عليهم • ونقم منهم • غير أنه لم يستطع أن ينكر عليهم الابتكار كله ، ولا أن ينقم منهم كل شيء ، فرأى أن من أهل الحديث رواة ، هم الذين يعينهم بنقده وهم أهل عصره ، كما رأى أن منهم وعاءة هم الذين ينشدهم ويدعو اليهم ، وهم قوام مذهبه الذى يدعو اليه • « والرواة يستوفون الأسانيد ووجوه الاسناد ، ويتخيرون النقالين والحملة بهذه الرواية على أهوائهم ،

فذلك قصدهم ، ليسوا من العلم والانتفاع به فى شيء . لم يقفوا على ناسخها ومنسوخها وعلى عامها وخاصها وعلى غوامض تأويلها . إنما شأنهم الكتابة والحفظ ، فإذا احتساجوا الى ذكره مروا فى أبوابها وأسانيدها ووجوه روايتها ثم لا يلتفتون الى شيء وراء ذلك ويظنون أنهم قد فرغوا من العلم . . . فهؤلاء الرواة ليس بأيديهم الا ذرو الكلام ، وليس بأيديهم من العلم الا قشره» (١) .

فبعض رواة الحديث عنده ليسوا من العلم فى شيء لما ينقصهم من التفقه فى الدين . وما يظنونه علما ان هو الا قشر وكلام وما هو من العلم فى شيء ، ثم هم بعد ذلك أهل هوى يتخبرون النقلة والرواة على أهوائهم ويقيدون من الحديث ما يوافقهم . ولذلك بادوا من العلم بقشره . « فأما اللباب فبأيدى الوعاة فالنفع باللباب لا بالقشر . . . فالوعاة قوم سمعوا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أئمة الدين الثقات المرضيين فرعوها فكان من رعايتها أن استنبطوها وكشفوا عن معانيها وقلبوها ظهرا لبطن فتفتشا من وجوه التأويل فربما تغير المعنى بحرف واحد من حروف المعجم . . . فالوعاة هذا شأنهم إنما دهرهم فى كشف الغطاء من المعانى وطلب حسن التأويل (٢) » .

والوعاة هؤلاء الذين ينشدهم الترمذى لم تعرفهم بين أصناف العلماء فى عصره . فهم قوم جمعوا بين المنهج النقدي لأهل الحديث وبين منهج آخر هو كشف الغطاء من المعانى وطلب حسن التأويل .

غير أن الترمذى فى نقده للرواة ينصرف الى الطائفة الدنيا منهم . تلك الطائفة التى لم ترع هذا القدر الضئيل من المنهج النقدي الذى التزمه أهل الحديث .

وهناك طائفة أخرى من أهل الحديث التزمت المنهج النقدي غير أنها قصرت فى هذه الناحية الجديدة التى ينشدها الترمذى « كشف الغطاء عن المعانى وطلب حسن التأويل » فهى لذلك لا تنجو من نقده ، أما هذه الطائفة فيسميها طائفة النقلة .

« والنقالون قوم يسوقون الأسانيد ويحفظون عدد الوجوه والطرق ، فهذا الدهر مشغول بذلك لا يلتفت الى معانى الحديث ، همته الأسانيد

والطرق ، فلو أخذ أحدهم بشيء يسير من الدين لم يتوجه لقتال
جوابه ... (١) » .

أما الطريق الذى يرسمه الترمذى لأهل الحديث . فى عصره وينتهيهم
الى سلوكه فهو طريق غير طريق النقلة للأخبار ، هو طريق المؤدين اليها .
والمؤدى هذا هو رجل قصد أئمة الهدى ، والذين عرفوا بالصدق فى
الآفاق والأمانة وحسن الأداء فحمل عنهم أخبار الرسول صلى الله عليه
وسلم وسننه وتفسير الشريعة « فهؤلاء قوم تلقوا عن الرجال ونقدوا
الكلام (٢) » .

ولكن من أئمة الهدى هؤلاء ؟ هل هم الثقات من أهل الحديث ؟
أو هم طائفة أخرى ؟ هم قوم يؤخذ عنهم أخبار الرسول وسننه وتفسير
الشريعة : فهم طائفة أخرى غير أئمة الحديث هم الوعاة لا الرواة وهم
المؤدون لا النقالون هم طائفة توافرت فيهم خصائص الثقات من أهل
الحديث الى منهج آخر فى فهم الدين هو الذى سيتضح لنا كلما مضنا
مع الترمذى فى فهم مذهبه .

القراء :

١٨ - يعطف الترمذى بعد ذلك على القراء فىرى أنهم قوم لم يحملوا
كتاب الله كما يدعون ، إنما هم قوم يتلونه فحسب ، فحمل كتاب الله
لا يكون بحمل حروفه والأغاطة فقط ، إنما يكون بحمل معانيه فى القلب
وبحمل حروف الأغاطة على اللسان وبحمل كسوته فى الصدر ، وفى غير
ذلك إنما هو تلاوة لا تجدى شيئا .

« فحملة القرآن من حمل معانيه قلبا ، وحمل حروفه منطلقا ،
وحمل كسوته صدرا ، فان القرآن كلام الله عز وجل ، وعلى كل حرف
منه نور ، وذلك النور كسوته ، فهو يطلب قلبا طاهرا ونفسا صافية
وصدرا مشروحا حتى يلج ذلك النور مع الحروف فإذا لم يجد قلبا بهذه
الصفة وقف خارجا ولم يكن فى القلب الا معانى الحروف أعنى معانى
الحروف علما . قال الله تعالى « يابها الناس قد جاءكم من الله نور
وكتاب مبين » فالكتاب هو الحروف المؤداة المنتظمة بنظامه المتضمنة

(٢) المرجع للصفحة ٨٣ ١

(١) كتاب الفروق ٨٣ ١

معاني كثيرة والنور كمسوته والكتاب مشتق من الكتب وهو النظام ومنه سميت الكتابة . والقراءة اتباع الحروف بعضها بعضا . قال الله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) فاذا وجد قلبا طاهرا حل به تبعه النور فاضاء الصدر بمعانيه واذا لم يجده بقي (علم) الحروف وعلمه بلا نور فلم يضيء الصدر بمعانيه ولم يصر الاخبار كالمأينة . . (١) .

فحمل القرآن انما يحتاج الى قلب طاهر ونفس صافية وصدر مشروح بالايمان كي يدرك معانيه وكسوته ، اما قراءة القرآن واداءه بغير هذا القلب الطاهر والنفس الصافية والصدر المشروح فانما هي اتباع الحروب بعضها لبعض وتحصيل لمعاني الحروف علما فحسب ، فاذا لم يجد قلبا بهذه الصفة وقف خارجا ولم يكن في القلب الا معاني الحروف اعنى معاني الحروف علما .

فالقراء انما يحصلون معاني القرآن علما فحسب ، واما الترمذى فهو يدعوهم لتحصيلها علما ومعرفة كي يكونوا من حملة القرآن ولا يكون ذلك الا بالقلب الطاهر والنفس الصافية والصدر المشروح ، فالقرآن حقيقة لا يدركها القراء وانما يدركها حملة القرآن وهي ما يدمو اليه الترمذى ابدا ونراه يسهب في ايضاحها والتنبيه اليها . « وانما القرآن كلام الله سبحانه تكلم به وكلم به عباده وانزل كلامه وحييا تنزيلا مع الكسوة وكسوته نوره وقال : « يا ايها الناس قد جاءكم نور من ربكم وكتاب مبين » فالتور الذى من الله تعالى هو اصل الانوار انشعبت فصار في كل حرف منه شعبة ، ثم الفها العالم الجواد الجليل بعلمه وحكمه وعمله فقسمه بين الحروف . والكتاب هو الحروف المنظومة والكتب النظام ومنه سميت الكتيبة في الجيش لانها تتبع بعضها بعضا فتلك الحروف المنظومة المؤلفة هي الكتاب الفها رب العالمين بجوده ولطفه ثم بحكمته وعمله ثم اجراها من المجرى بعة محشوة بتلك الحروف بانوار المعاني ثم انزلها برحمته تنزيلا متضمنا وحيه فيها المن واللطائف لابرار المكنون والمطف على احبابه ، والفرائض والحدود للعبادة ، والنبذارة والبشارة للمعونة ، والهدى والبيان الشافي لما في الصدور من سقم النفس لانتهاج الحجة (٢) .

هناك اذن منهج آخر في العناية بالقرآن وعلموه ، في حمله وفهمه ، وهذا المنهج انما يختلف كثيرا عن منهج القراء الذين وقفوا عند الظاهر .

(٢) كتاب الاكياس ٥٩ - ٦٠ .

(١) كتاب الفروق ٨٢ ب .

القصص :

١٦ - يعرض الترمذى كذلك القصص فيراهم بعيدين في منهمجهم مما يجب ان يكونوا عليه ويفرق بينهم في شمائلهم واحوالهم وبين طائفة اخرى يسميها المذكرين هي مايشدها ويدمو اليها . ولقد نغم على القصص اشياء نستبينها في نص له في ذلك : « والقاص رجل حفظ قصص الامم فصيرها للناس منطقا وقص عليهم نبأهم ليأخذ بقلوبهم لشهوة درك تلك الاخبار ، فان للنفوس جمامة وتطلبا للأخبار فمن كان في قصصه صادقا فهو محمود وهو بعيد من الذكر ومن لم يكن صادقا فهو كما وصفه منصور بن عمار في مجلس له ذكر انه في المشبهين من السؤال بالقصاص : الحمد لله رب العالمين ، والعاقبة للمتقين ، كم من رجل هو أبلغ مني كلاما ، وأجود مني لسانا ، وأوصف مني لما يريد ، فيما يبدى من القول ويعيد ، فقد تركتموه معاصر القصص كليل اللسان ، بما أوفرتم من سبيل هذا الشأن ، الذي تركتموه بعد جدته رثا ، وبعد سمائته غثا ، وبعد كسوته عريانا ، حتى كان قائله في الناس شيطانا ، ليس للمتكلم اليوم عند الناس قيمة ، ولا له عقل ولا بقية ، وذلك أن أحدهم اذا تكلم زعق أو نعق وصاح ونادى ، فاذا اجتمع عليه الجموع ورجا منهم براقة القلوب هدأت لكلامه العيون وحق لها وهو مخالف لما يقول ، فاذا عرف حد ما صار اليه الجلساء من القسوة والجمود وترك البكاء استعان بآخر قد رض في مجلسه يقرأ ، فان لم تجر الدموع ، وضنت عليه بمائها العيون حدث بحديث فيه ترفيق يلتبس به منهم رقة القلوب وأخذ في سرد قصة داود وأيوب ويونس ويوسف ويعقوب عليهم السلام ، فاذا أبكاهم بقصصه انتهزهم وكانوا فرصة من فرصه ، ثم وقف وقال غريب عن بلاده اغترب عن أهله وأولاده وأخرجته الحاجة من بلده وأنف من المسألة وجاء سد فاقته فأنزل بكم اليوم حاجته وأنه منكم اليوم لمستحى ، ثم يظهر كأنه على اثر المسألة يبكي ليحقق الباطل بشكيته . لو استحييت من شيء كفتت عن المسألة ولم تجعل القصص لك مأكلة . لو عرفناك ما سلمنا عليك ، ولا جلسنا اليك (١) » .

فالقاص رجل يريد ان يأخذ بقلوب الناس بما يقص عليهم ، وبما يعنى به من اجابة شهوات نفوسهم الى معرفة الاخبار وتتبع القصص والآثار .

(١) كتاب الفروق ٨١٣ ، ٨٤١ وقع اضطراب في النص فومناه بحسب الاستقامة .

وقد يطلب ذلك رغبة فيه وشغفا به وقد يطلبه انتهازا للفرص
وطلبا للمال غير أن هذا وذاك وإن اختلفا في الغاية فأنما يعنيان بمنهج
واحد هو منهج القصاص وهو يختلف عن منهج المذكرين ، ولا يفوت
الترمذى أن ينص لنا على ما بين المنهجين من خلاف .

« والقصاص يقص آثار قوم قد مضوا ويخبر عن أئبتهم وما لقوا
فى جنب الله من الأذى وما لقى الرسل من عتو العبيد الأبعاد فهو مقتص
لآثارهم مؤد اليك أخبارهم من بدء الخلق وقصص الأنبياء . . فلاقتصاص
هو تتبع الشيء » والمذكر يذكر المؤمنين بما قد وضع الله فى حشـو
إيمانهم من الوعد والوعيد والحساب فالمذكر يفسر ذلك المجمال من
الإيمان . . فالمذكر يذكر القلوب المتشاقة المائلة عن الله بشهوات النفس
بالوعد والوعيد وذكر القيامة وصفة المكوت لتخرج من غفلتها ورفادها
ليردها الى الله عز وجل (١) . »

فالمذكر يفسر المجمال من الإيمان والقاص يقص أخبار الأمم السابقة
فلمذكر منهج يختلف كل الاختلاف عن القاص سواء كان ذلك فى فهم
الدين أو فى الدعوة اليه .

الوعاظ :

٢٠ - ويعرض الترمذى كذلك للوعاظ فلا يحمدهم لاه ذلك وإن كان
يرى بينهم الصادقين ، ونراه يعرف لنا الوعاظ فى شيء من الاستخفاف
اذ يقول : « والوعاظ رجل حفظ رفاق الأحاديث والكلام من صفات
الموت والقبر والقيامة والجنة والنار ووفاة الرسل والمصائب التى حلت
بالأمم حتى يرقق القلوب ويلين النفوس ، ثم يعظمهم فمن بين صادق
فى عظمته محتسب يبتنى وجه الله ومن بين كاذب . . يبتنى حطام
الدنيا (٢) » . أما سبب هذا الاستخفاف فيرجع الى المنهج العلمى
للوعاظ اذ وقفوا عند حظ من العلم لم يتخطوه وعند موضوع
يجتازوه ويشرح لنا الترمذى ذلك فى نصه : « والوعاظ الذى علمه
الوعد والوعيد . يقبح القبيح من الأعمال ويزجر نفسك بالمعصية

(٢) المرجع نفسه ١٧٤ .

(١) كتاب الفروع ١٧٤ .

من أنبياء الأولين ماذا حل بهم ، فتزجر النفوس بما يكشف لهم من
الغطاء ويصف نعمة الله عز وجل اليهم ، فهذا واعظ وليس بداع .
لأن الداعي الى الله هو الذى يظهر مقامه فى القربة فيدعو الخلق الى
الله والداعي الى الخيرات هو الذى يعمل الخيرات على الصدق ، ثم
يدعو الى الخيرات ، والواعظ فعلة ما ذكرنا وصدقه مشوب (١) .

ان المنهج الذى يرضاه الترمذى فى موضوع الوعظ هو منهج
الدعاة الى الله وهؤلاء هم الذين يظهر مقامهم فى القربة فيدعون الى
الله على بصيرة ومشاهدة هم أهل المعرفة الذين وصلوا الى الله وهم
على ضربين : صديقين ولا يكونون الا من أمة محمد دون بقية الأمم
وصادقين أقل من هؤلاء درجة . والداعي الى الله على ضربين داع
الى الله وداع الى سبيل الله وهو الخيرات . فالداعي الى الله يدهوك
الى تطهير القلوب وتصفية الأخلاق ليصير قلبك طاهرا من دنس الآثام
وحرا من رق النفس . فالداعي الى الله عبد قد خلص قلبه الى الله
وسار بك فى المسكوت وشهد قربه ومقامه من الله وتتابعت على قلبه
خلق الماسجد الكريم من الأنوار . فصار حرا طاهرا فانفتح له الطريق
على الستر الى الله تعالى « قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة »
أى على معانية ومشاهدة القلب ذلك المحل الذى أدعو الله اليه . « أنا
ومن اتبعنى » فلم يجعل هذا الا لمتابعى محمد صلى الله عليه وسلم على
طهارة وتخلق بأخلاقه . فهذا صديق ، والداعي الى سبيل الله هو
الصادق ، وهو متعلق باليب (٢) .

فالدعاة الى الله هم اذن طائفة أخرى غير الوعاظ ، هم طائفة من
العارفين من الصديقين والصادقين وهم المثل الذى ينشد لهم مكان
الوعاظ ، ولكن كيف يستطيع الوعاظ ان يصلوا الى درجة الدعاة الى
الله ؟ هذا ماوضحه لهم الترمذى فى كتابه الذى كتبه عن الدعاة
وصدقهم وأحوالهم « كتاب الاكياس والمفتقرين ص ٨٢ » هذا الكتاب
الذى لم يصل الينا وان كنا نستطيع ان نتبين شيئا من موضوعه فى
تتبعنا لمناصر المعرفة عند الترمذى .

(٢) المرجع نفسه ٧٤ ١ .

(١) كتاب الفروق ٧٤ ١ .

الزهاد :

٢١ - ينظر الترمذى كذلك فى احوال الزهاد فىرى طائفة قد اقبلت على اعمال الجوارح فصرفت اليها كل عنايتها واهتمت بامر ظاهرها فبالفت فى تطهيره اما اعمال القلوب فهى غير مستقيمة ، واما امر الباطن فهو خرب دنس .. تحولوا بالاعمال الظاهرة على الجوارح عند العامة ، ورضوا فيما بينهم وبين ربهم أن يكونوا فى اخلاق الشياطين فى الباطن(١) » .

اما المسائل التى يأخذها الترمذى على هذه الطائفة فهى كثيرة ، منها مايرجع الى حب الرياسة وطلب المنزلة باعمال البر والاحسان ، ومنها مايرجع الى مراعاة الناس ومباهاتهم باعمال الخير ، ومنها مايفضل فيه الانسان من طريق الكياسة والرشاد .

اما مسائل النوع الاول وهى طلب الرياسة بالاحتساب فينقدها اذ يقول : « واذا سار فى ميدان المحتمية وسمى نفسه محتسبا وطفرت نفسه بعز الثناء والمحمدة تراس فى ذلك وتاصل » (٢) .

ويضرب لهذا النوع بعض الامثلة كالاكتساب بلااذان والتطاول على الناس بذلك ، والاحتساب بالمرايعة وتفصيل المولى واتخاذ ذلك وسيلة للظفر بالثناء والمحمدة ، ويختم ذلك بقوله : « فهؤلاء مكتسبة لا محتسبة لانهم بتلك الحسبة التى اظهروها تأمروا ونالوا الرياسة وركوب الامناق عند الخلق ، فتقووا بها على امور لم تكن تنفذ لهم ذلك ابدا لو لم ينسبوا الى الحسبة فانما تزينوا عند الخلق بهذا فتقدموا بها حتى وصلوا بذلك الى نهتهم من الدنيا فهؤلاء متاكلة » (٣) .

واما مسائل النوع الثانى وهى ما يراى به الزهاد الناس فينتقد منها ما يقبل عليه بعضهم من مجاورة البيت والاشتغال باعماله من التجارة ، « واذا جاور البيت اظهر الجود وهو هناك طالب دنيا قد تفسح فى تجارة عريضة وبضائمه مترادفة عليه من النواحي (٤) » ، كما

(١) كتاب الاكياس ١٤٨ • (٢) للرجع نفسه ٥٤ • (٣) للرجع نفسه ٥٥ •
(٤) للرجع نفسه ٥٥ •

يُتَشَدُّ مِنْهَا كَذَلِكَ الْعُنَايَةُ بِزُخْرَفَةِ الْمَسَاجِدِ لِلْمَبَاهَةِ وَالْمَرَامَةِ وَأَعْتِيَارِ ذَلِكَ مِنْ أَعْمَالِ الْبِرِّ » وَنَجِدُهُ يَبْنِي مَسْجِدًا وَيُزَخِّرُهُ وَيُزِمُّ أَنَّهُ يَعِظُ بَيْتَ اللَّهِ .
تَعَالَى (١) .

وَأَمَّا النُّوعُ الثَّالِثُ الَّذِي يَضِلُّ فِيهِ هَذَا الزَّاهِدُ طَرِيقَ الْكِيَاسَةِ وَالرِّشَادِ فَهُوَ تَلَاوُثُهُ لِلْقُرْآنِ وَهَمَّتْهُ فِي ذَلِكَ عَلَى غَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي يَجِبُ أَنْ تَكُونَ عَلَيْهِ ٠٠ » وَإِذَا تَلَا الْقُرْآنَ فَهَمَّتْهُ إِذَا ابْتَدَأَ فِي السُّورَةِ انْتِهَآؤُهُ إِلَى آخِرِهَا وَقَصْدُهُ أَقَامَةُ الْوَرْدِ وَاخْتِمَامُ الْقُرْآنِ هَذَا كَهَذَا الشَّعْرِ وَنَثَرَا كُنْثَرَ الدَّقْلِ (٢) .

وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَأْخُذُهُ التَّرْمِذِيُّ عَلَى الزَّهَادِ يَنْحَصِرُ فِي عُنَايَتِهِمْ بِأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ وَالظُّوَاهِرِ دُونَ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ وَالْجَوَارِحِ ، إِنَّمَا يَأْخُذُ عَلَيْهِمْ شَيْئًا آخَرَ ، ذَلِكَ هُوَ التَّعَلُّقُ فِي أَمْرِ الدِّينِ بِمَا يَدْفَعُ بِهِمْ فِي طَرِيقِ الضَّلَالِ وَذَلِكَ لِتَضْيِيقِهِمْ لِلْفَرَائِضِ وَاقْبَالِهِمْ عَلَى النَّوَافِلِ ، وَيُرَى أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ : « وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ » .
« فَهَذَا مُفْتَرٍ قَدْ ضَيَّعَ الْفَرَائِضَ وَأَقْبَلَ عَلَى التَّلَطُّوعِ ، ثُمَّ يَجْعِدُ نَفْسَهُ فِي التَّلَطُّوعِ كَذَلِكَ فَهُوَ كَمَا وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى « وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ » ثُمَّ ذَمَّهُمْ فَقَالَ « فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا »
لأنهم ضَيَّعُوا الْفَرَائِضَ وَقَصَرُوا فِيهَا وَاقْبَلُوا عَلَى التَّلَطُّوعِ (٣) .

وَلَعَلَّ أَشَدَّ مَا كَانَ يَنْقِمُهُ التَّرْمِذِيُّ عَلَى الزَّهَادِ - إِذَا كَانَ نَسِيبُ مَا انْتَفَعُوا إِلَيْهِ مِنَ الضَّلَالِ فِي أَمْرِ دِينِهِمْ - هُوَ إِغْفَالُهُمُ لِلْعِلْمِ ، وَلَكِنْ أَيْ عِلْمٌ ؟ هُوَ ذَلِكَ الْعِلْمُ الَّذِي يَدْعُو إِلَيْهِ التَّرْمِذِيُّ وَالَّذِي يَنْقُصُ الزَّهَادَ كِبَرِيَّةَ أَصْنَافِ الْعُلَمَاءِ فِي عَصَرِهِ « قَالَ أَوَّلُ عِبَادَةِ الرَّبِّ الْعِلْمُ فَإِذَا عَلِمْتَ عَرَفْتَ فَإِذَا عَرَفْتَ عِبَدْتَ » (٤) . فَلَا عِبَادَةَ بِدُونِ مَعْرِفَةٍ وَلَا مَعْرِفَةَ بِدُونِ عِلْمٍ وَهُوَ أَوَّلُ عِبَادَةِ الرَّبِّ وَهُوَ الَّذِي يَنْقُصُ الزَّهَادَ .

الصُّوفِيَّةُ :

٢٢ - نَظَرَ التَّرْمِذِيُّ كَذَلِكَ فِي أَحْوَالِ الصُّوفِيَّةِ فِي عَصَرِهِ فَانْتَقَدَهُمْ وَاسْرَفَ فِي انتِقَادِهِمْ ، انْتَقَدَهُمْ لِمَا وَصَلُوا إِلَيْهِ فِي أَحْوَالِهِمْ مِنْ انْحِلَالِ

(١) كِتَابُ الْإِكْيَاسِ ٧٦ .

(٢) الْمَرْجِعُ لِنَفْسِهِ ٥٩ .

(٣) الْمَرْجِعُ لِنَفْسِهِ ٣٠ .

(٤) الْمَرْجِعُ لِنَفْسِهِ ٣٣ .

يفصله في هذه الصورة التي يرسمها لصوفية عصره ، وانتقدهم كذلك
لنهجهم في التصوف اذ صار التصوف بينهم علما يخلو من كل معنى من
معاني التربية والمعرفة .

اما الصورة الاولى فيفصلها في هذا النص الذي ينتقد فيه فتاوى
الصوفية في عصره اذ يطلق عليها اسم المصائد. ويباعد بينها وبين صفات
المآوى الحقيقية التي يجب أن تتوافر في مآوى الصوفية : والمصيدة
لرجل هيا بيتا للمنتابين ، فأثار فيه الذكر وأصوات القراء ، فترك
المصايد تشهره في البلاد وتصيره مجعاً للرجال والنساء ، وتمينه (على)
الكلام ، فاذا أظهر زهدا وأخلفا انضمت اليه هذه انطبعة المتمزقة
المتكاملة لحطام الدنيا بتلك الحرق التي عليه ، وذلك التماوت الذي
يراه الناس ، ونفسه بلا خشوع في الباطن ؛ أكسل قوم في العمل
واجهم قوم حلقا مجيد البطون أسراء الحلق ، فمزاد الأرامل هناك
تفقد ، وحزم المخدوعين هناك تحل ، وأجال المفتقرين بهم من الطعام
تحط ، فمنهم من دهرهم يلعمون الدنيا ويقيمون على أهلها معاولهم ،
وقد صيروا هذا البيت مصيدة لما يستفلون به من الأغنياء ، فهم في
عبالة الأغنياء والسنتهم مشغولة بتمزيقهم وذم غناهم (١) » .

وأما موقف الترمذي من منهج الصوفية في عصره فيشرحه لنا
شرحا واضحا في نقده لهذا المنهج اذ يقول : « وجعلوا عيوب النفس
علمهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على انفسهم
في طلب العيوب وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على
انفسهم في طلب العيوب واستخراج مكانتها تكايسا وتحللقا في الكلام ،
فوقفوا في ظلمة الاغترار هذا علمهم ورأس مالم فلا يزالون الشهر
والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في باب المعرفة وفي شأن
الوصول الى الله تعالى فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب
والفتاوى الى هذا العلم عيب كلام مسلسل كانه من كلام الشياطين
يفترون ويفرون الناس بان هذا دقيق كلام العارفين . فلو أن انسانا
قد فتكر في خبث النفس ودهائها ، فكلما اطلع على خبث في مكانها
اتخذها علما وكتبه فلا يزال هذا شأنه عمره . اذن للملا بيته وديناه كتبنا
وقولا وبقيقة وهو في غرور عظيم قد عجز عن النظر الى من الله تعالى
والى اختيار الله والى علم تدبيره و (غفل) عن علم الله . ذاك علم المنفردين

والواصلين اليه والمتصلين به وهذا يريد أن يصل إلى الله رجولية
واقترارا ... (١) » .

فعلم الصوفية في عصره كلام مسلسل كانه من كلام الشياطين ، وذلك
انهم في منهجهم انصرفوا الى النفس وحيويتها أرادوا استقصاء ذلك ليقتفوا
عليه وليخلصوا أنفسهم منه ليصلوا الى الله رجولية واقترارا ونسوا
بعد ذلك من الله تعالى ولطائفه قد عجزوا عن النظر اليها كما عجزوا
عن النظر في علم التدبير وفي علم الله .

هناك اذن علم التدبير وعلم الله وعلم اللطائف والنظر وهذه العلوم
هي التي تنقص منهج الصوفية في عصره وهي التي يدعو اليها الترمذی
صوفية عصره ليتم لهم منهجهم في المعرفة .

اهل الراى :

٢٣ - نظرس الترمذی في اهل الراى فكان أقسى عليهم منه على أى
طائفة أخرى من العلماء . فاطلق قلمه في تقديمهم ونقد أحوالهم ومنهجهم ،
وعلى قدر منزلتهم من عصره على قدر ما خصهم به من نقد . فقد كانوا
الفئة الكثيرة من العلماء ، غلبوا على بقية الطوائف كما غلب منهجهم على
بقية المناهج ، واستاثروا دون البقية الأخرى بجاه العلماء ومنزلتهم
بل كانوا يستاثرون باسمهم ، ولذلك لا تعجب اذا وجدنا الترمذی يسرف
في تقديمهم ، فهم رمز علماء عصره ورمز جميع المناهج الظاهرة التي لا يرضى
عنها . ولئن كان الترمذی قد نقد جميع الطوائف الأخرى مرة ، فانه ينقد
اهل الراى مرتين : ينقدهم من ناحية انهم الصورة العامة لعلماء عصره ،
وينقدهم من ناحية أخرى هي ناحية مناهجهم الخاصة وموضوع علمهم
كما نقد بقية الطوائف الأخرى .

والصورة التي تركها لنا الترمذی عن اهل الراى في عصره وأحوالهم
صورة قاسية لأذعة ندمه هو يصور قسماتها في بعض نصوصه « فتفقد
هذا من اهل زمانك مجد هذا منهم ظاهرا ، فلذلك ذلوا وصاروا عند العامة
متهمين تحلوا بالأعمال الظاهرة على الجوارح عند العامة ورضوا فيما بينهم
وبين ربهم أن يكونوا في أخلاق الشياطين في الباطن ، وذلك مثل الفس
والنفل والحقد والحسد وطلب المال وطلب المنزلة عند الناس وحسب الجاه

(١) كتاب الاكياس ، ٩٥ ، ٩٦ .

والفرح بالحياة وحب الثناء المحمدة وخوف الفقر والكيد والغضب
 وحب الرياسة والمداوة والبغضاء والطمع والرغبة والرغبة والحرص
 والشح والبخل والتعظيم للعناية والاستهانة بالفقر من اجل فقرهم ،
 والبذخ والاشرب والبطر والتجيب الى الناس بما يحب الله فاذا خلا فيما
 يكره الله وجمع الدنيا للفخر والتكاثر والخيلاء والتنافس في الدنيا
 والمباهاة والرياء والسمة والاعراض عن الحق استكبارا والسفه والخوض
 فيما لا يعنيه وكثرة الكلام وفضول الكلام وفضول الطعام والصلف والمن
 والأذى واختيار الاحوال والتملك في الأمور والاقتدار في الأمور ونسيان
 النعمة وترك ذكر النعم والعمى عن احسان الله وافتقار الحزن من القلب
 والخشية والانتصار للنفس اذا نالها اللذات وترك الانتصار للحق والخال
 اخوان العلانية على عداوة في السر والامن لسلب ما اعطى وترك الهدى
 حتى يشترك في الأمور والانقياد للهوى وشهوة الكلام والشهوة الخفية
 والاحتكال على الطاعات والهروب من اللذات في هجنة من الحق وطلب العز
 والمكر والخيانة والمخادعة وطول الأمل والتجبر وعرة النفس وخوف سقوط
 المنزلة في عيون الخلق وذهاب ملك النفس اذا رد عليه قوله والتماس
 الغالبة لله والقسوة والفظاظة وغلظ القلب وغيظ النفس والغفلة والركون
 الى الدنيا وسوء الخلق والفرح بالدنيا والحزن على فوائدها والانس
 بالخلقين والدهوة اذا عجز عن رؤيتهم والمران في الكلام والجفاء
 والطيش والعجلة والخفة والحقن والدهاء والجريئة وقلة الحياء وقلة
 الرحمة (١) . . . »

هذه هي الصورة النفسية لأهل الرأي في عصر الترمذى وهي من
 ناحية أخرى الصورة النفسية لعامة طوائف العلماء في عصره ، وهو في
 نقده لأهل الرأي لا يقف عند هذا الحد المجمل بل يفصل لنا نواحي نقده
 هذا في نصوص أخرى .»

دخل الترمذى الى ميدان الفقه فرأى طائفة من الحيل والمخادج
 فانكر الدوافع النفسية التي تدعو اليها كما اترك المنهج الذي اصطنع في
 ذلك وذهب في انكارها والتنديد بها فعدد طائفة منها واطلق عليها اسم
 المسائل العفنة نعرض لطائفة منها على سبيل المثال لتبين وجه نقده لها :

« ومن ذلك الاحتيال في ابطال الشفعة والاحتيل في ابطال الحقوق
 التي يخاف لزومها اياه . . فذهب هذا المغتر فنصب له حيلة من طريق

العلم على مخالطة وتعميه ان يشتري جزءاً من اجزائها بأكثر الثمن الذي سمي حتى يصير شريكاً ثم يشتري الاجزاء الباقية بشيء قليل حتى يمجز الشريك الآخر عن ذلك الثمن الذي ادى في الجزء الاول . . فهذا حيلة اصحاب السبب الذين قيل لهم كونوا قردة خاسئين حيث نهوا عن العمل يوم السبت فهاوا قبل يوم انسبت حظائر على السواحل حتى جاءت الحيتان يوم السبت فدخلوا الحظائر فسدوا الحظائر وقالوا انما نهينا عن الصيد وليس هذا باصطياد فمسخروا قردة بما خادعوا الله قال الله تعالى « فحملناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين (١) » .

« ومن ذلك هذه الاشربة الخبيثة التي انما حرمت لذهاب العقل وسكر الصدور وشره النفس وظهور الفساد في الارض ، فذهب هذا المغتر فعمد الى عصير فطبخه حتى اذا بلغ مبلغاً من الطبخ غلظ عليه وذهبت شدته نبت عليه الماء حتى رق بعد أن كان غلظ حتى عاد لشدته ثم غلاه غلية . . ثم قال قد طبخناه على الثلثين وانتهينا الى الحد المحدود وهذا نبيذ ، وانما يسكر كثيره ولا يشرب منه إلا بمقدار لا يسكر . وانما حرمت الخمر والخمر هو نبيذ وهذا طيبخ . فتراهم سكارى مع الهديان بوالين في الاسكة يتلوثون في القىء يقولون ليس هذا بمسكر ، ويروون احاديث اكاذيب كلها من طريق المغترين » (٢) .

« وكذلك شأنهم في التحليل والاحاديث متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : (لمن الله المحلل والمحلل له) وعمر رضى الله عنه يقول (لا أوتى بمحلل ولا بمحلل له الا رجعتما) وابن عمر رضى الله عنه يقول (لا يزالان زانيين وان مكثا عشر سنين) وعلى رضى الله عنه يقول (من يخادع الله يخدعه) . وابن عباس رضى الله عنه مثل ذلك . وعثمان رضى الله عنه يقول (لا ، حتى يكون نكاح زغبة دنسة) فهذا زلة من أباح هذا وقد ظهر من هذا فساد عظيم . فترى المرأة تتزوج في السر فان جاءت بولد أنكز الرجل تزويجها وتنفضح المرأة والعشيرة وتبطل الانساب . فلذا كان النكاح ظاهراً وتسامع به الناس لم يقدر الزوج ان ينكر . . (٣) » .

(١) كتاب الاكياس ١٣١ ، ١٣٢ . (٢) المرجع لنفسه ١٣٢ ، (٣) المرجع نفسه ١٥

هناك طائفة أخرى من المسائل العقيدة التي يأخذها الترمذى على الفقهاء (١) ولكننا لا نستطيع أن نمضى معه فى استقصائه ، ويكفى أن نشير الى أن له فى هذا كتابا ألفه فى مناقضة الفقهاء وخدمهم وحييلهم ، والغريب فى أمر هذا الكتاب أن يسميه كتاب العلوم ، فهو نقد لمنهج الفقهاء على ضوء المنهج الذى يدعو اليه الترمذى .. « ولنا فى هذا كتاب سميناه كتاب العلوم ألفته نقضا على هؤلاء المخادعين من أصحاب الحيل الذين يحتالون بما يطلون به أحكام الدين يريدون أن يتخلصوا من أحكام لزمتهم ، ويقولون أن هذه أحكام لم تلزمنا فنحن نحتال فنفر من لزومها فيقال لهم قد تسترتم بهذه الكلمة وهذه أشياء قد خلطتموها فليستم على أنفسكم ما لزمكم بما لم يلزمكم (٢) .. » .

فهم يحتالون بالعلم إذن ليغفروا من بعض الأحكام ، وهذا هو ما يأخذه عليهم الترمذى ، ثم يلتبسون لأنفسهم عدرا بعد ذلك بأن هذه أحكام لم تلزمهم وهو مالا يقرهم عليه الترمذى . فهو يأخذ عليهم :

١ - مخادعتهم لأنفسهم فى المنهج العلمى بالاحتتيال .

٢ - تخلصهم من بعض أحكام الدين التى لا تجرى على هواهم ..

وهم فى هذا وذاك إنما يحكمون فى الدين برأيهم وهواهم ويفعلون بما وضعه الله فى ذلك من حكمة الشريعة هذه الحكمة التى تغيب عن أهل الراى لأنها لا تتوافر إلا لمن يعنى بعلوم الحكمة والمعرفة . وهى من علوم الباطن وليست من علوم الظاهر .

ولكن لم اندفع أهل الراى فى هذه المخادعات وهذه الحيل والمخارج ؟ لم يفعل الترمذى عن تعليل ذلك فزآه يرجع الى ثلاثة أمور كانت موضوع نقده كذلك .

أما أول تلك الأمور فهو موضوع الفقه نفسه فموضوع الفقه كما يرى الترمذى لا يخلق فى الفقيه ضميرا ولا يبعث فى نفسه ورعا « قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين صنفنا ينتحلون للفقه وعلم الراى وهنفا ينتحلون الحديث ونلاحظهما ، فنرى أصحاب الراى أكثر تهافتا وزلا

(١) وذلك مثل قولهم : الوالد مطلق اليه فى مال ولده إذا احتاج . وإذا أبرأت المرأة زوجها من صداقها برى الزوج ، الاستهلاك فيما بين الشركاء فى التجارة ، الوصى يعصل برأيه فى الوصية ..

(٢) كتاب الأيكس ١٥ ، ١٦ .

واقسى قلبا واخشن جانباً واكثر تناطحا وتحاسداً من أهل الحديث فمن أين هذا ؟ قال ان هذه الشهوات في النفوس عاملة وللقلوب عن الله شافلة ، وللارواح مثقلة فهي محتاجة الى الوعظ ، وأين أصحاب الفقه من هذا الذي يقضى عمره في تعلمه الى أن يفارق الدنيا ، فهم انما تجرى على سمعهم خدائع الناس ومخاتلاتهم وجناتيات بعضهم على بعض ، فهم الشهر والدهر في ذكر تلك الأشياء ، كيف يردونها الى الأصول التي في أيديهم ، فانظر في علمهم الذي قيده في كتبهم من علوم الأحكام أحسبه يقع في أكثر من ألف مجلد ، فهسل ترى في شيء منها ذكر المعاد وصفة الجنة والنار ، وصفة الموت والبرزخ وما فيه من الأحوال وصفة القيامة وأحوال الموقف وشدة الحساب وقطع مسافة النار على دقة الصراط ووزن الأعمال وصفة خوف الخائفين وشوق المشتاقين وخشية العلماء بالله وصفة المتقين والورعين وصفة الزاهدين والرافيين ومنازل الدين ومكاييد النفس والعدو والهوى وصفة الاكياس والمفترين وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه وعجائبه ومحاسن أخلاق الكرام في الدين وأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وشماله وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده وجده واجتهادهم وصدقهم ووفاءهم وبذلهم نفوسهم لله وأخبار الأمم السالفة وما أعطيت الأمم وما فضلت به هذه الأمة وذكر من الله وإحسانه والنظر في تدبير الله وعجائبه وغرور الدنيا وزينتها وأخبار بنى إسرائيل وعجائب كتبهم المنزل وعقبي أمورهم كيف علموا وكيف عوملوا ، وبماذا جعنا من المكرمات فأهل الرأي في خلو من هذا العلم كله انما استماعهم بالأذان وفكرهم بالقلوب في خصوصيات النفوس وشروعهم ومكرهم وخداعهم وأحداثهم وخيالاتهم . . . فرحت نفوسهم بما أوتوا من العلم وبطرت بما نالت من العلو والتعظيم فتلظت شهوات نفوسهم كالحرية في أجوافهم وانتفخ الكبير في صدورهم حتى صير أحدهم عند نفسه كجبل شامخ ذاهباً بنفسه وهاباً بالحرص والחסند فتنامنوا وتناطحوا على الملأ والرياسة شحاً وأسفاً علم فاتها حتى أداهم ذلك الى مشاركة الملوك في ملكهم فصدقوهم بكذبهم وأعانوه على ظلمهم وزينوا لهم سوء أفعالهم وعدوهم من الشر ما لم يهتدوا اليه (١) . . .

وأما الثاني من هذه الأمور فهو متصل بالمنهج الذي اصطنعوه لأنفسهم وساروا عليه في استنباطهم ، ذلك أنهم عمدوا الى نوع من المشكلة بين

(١) كتاب المسائل المسكونة ٣ ، ٤ . وقد وقع في هذا النص اضطراب قومناه بحسب الاستقامة .

الفروع فسموها قياساً ووقفوا عندها ، وهى بعيدة كل البعد عن القياس ، انما القياس لا يكون لاهل الراى ولا لعلماء الظاهر ، وهذه التفرقة بين القياس والمشكلة توضح لنا الفرق بين المنهج الذى يدعو اليه الترمذى وبين منهج اهل الراى يومئذ او هى بعبارة اخرى تبين لنا وجهة نظر الترمذى فى نقد منهج اهل الراى « القياس الفقهى » على ضوء مذهبه فى المعرفة ومنهجه الذى يدعو اليه ولندع للترمذى الآن ان يصور لنا هذا الفرق .

« المقايسة لعبد طالع اصول الحكمة بنور الفراسة فلما وردت عليه الفروع عرف كل فرع منها ما اصله ومن أين تفرع هذا ؟ فساقه الى اصله فهذا مقاييس وفى الفقه قاس' وساق بمعنى واحد . . والمشاكل رجل نظر فى الأصول المرسومة فى التنزيل والمسئونة فى القدوة فان القائد صلى الله عليه وسلم قد مر بقيادته سائرا الى الله عز وجل وأمر اتباعه فسن لنا القدوة وما ان تمسكنا به كنا تابعين له ، وترك العهد الذى فيه رسم الأصول بأيدينا لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته لننظر بهذا النور المشرق فى صدورنا فلما وردت هذه الفروع شاكل بعضها بعضا أى فرع اقرب شيها ببعض هذه الفروع ، فالحق به لما رآه شكله فهذا ليس بقاييس هذا مشاكل ، انما القياس ان يقيسه أى يسوقه حتى يردّه الى اصله الذى منه تفرع ، فمن ها هنا كثر التخليط فى هؤلاء المتفقهة يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون حكمه ، فاذا قيل من أين ؟ قال قسّمه ، فاذا قيل على أى شيء قسّمه فيجيب بفرع آخر فيقال هذا فرع فقلّ شاكلته ولا تقلّ قسّمه ، فانه لا يلزمنى تشبيهك ومشاكلتك حتم ، تقيس وترده الى اصله لانه انما لزمه من الاصل بالكتاب والسنة ، فاذا سقت هذا الفرع حتى تلحق بالاصل ، فقد لزمنى كما لزمنى الاصل فأتت مشاكل أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله والاصل هو الحق والعدل ، ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل ولا من التنزيل نسا اذا لم يكن لك حظ من العدل والحق (١) . . » .

فالتقياس اذن هو سوق الفرع الى الاصل او هو بعبارة اخرى الوقوف على الأصول والعلم بها وأما ما يفعله بعض الفقهاء فانه معرفة للأمور من الوسط دون الاصل . «أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله ، والأصول هذه التى لا يكون قياس بدونها والتى يجب الوقوف

(١) كتاب الفروع ٩١ ب .

عليها هي الحق والعدل » والأصل هو الحق والعدل ، وهذا العدل والحق هو ما يخلو منه قياس الفقيه واستنباطه « ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل ولا من التنزيل نصا إذا لم يكن لك حظ من العدل والحق » .

ويذكر الترمذى أمثلة لهذه المشكلة التى توضح منهج الفقهاء الأبرر والتى وقع فيها الفقهاء وادعوا أنها نوع من القياس فيذكر من ذلك :

١ - رأى أبى حنيفة فى افتتاح الصلاة بالتحميد أو بالتهليل أو بالتسبيح بدل التكبير ٩٢ ب فروق .

٢ - رأى أبى حنيفة فيمن قرأ بالفارسية فى صلاته ٩٢ ب فروق .

٣ - رأى أبى حنيفة فى الصائم إذا أكل ناسيا لا يفطر ٩٢ ب فروق .

٤ - رأى أبى حنيفة فى الصائم إذا جامع ناسيا لا يفطر .

٥ - تحليلهم الحج عن الميت أنه يجزئ .

٦ - ترك القعود فى الركعتين الأوليين لا يفسد صلاته وعليه التكفير بسجدة .

٧ - محرمين قتل صيدا فقال بعضهم عليهما كفارة واحدة عليهما نصفان وقال آخرون على كل واحد منهما كفارة .

٨ - قولهم إذا قال لأمراه إذا تزوجتك فأنت طالق فقالوا إذا تزوجها نزل الطلاق .

هذه أمثلة يسوقها الترمذى ليوضح لنا منهج الفقهاء فى المشكلة التى ادعوا أنها قياس ، وهى تفقد أهم أركان القياس عنده ، وهى الوقوف على الأصل دون الوسط ، وسوق الفرع عليه ، وتوفير الحق والعدل فى ذلك والفقهاء أنما يفقدون هذه الأركان جميعا (١) .

وأما الأمر الثالث الذى يمل به الترمذى اندفاع الفقهاء فيما اندفعوا فيه من المخادعات فى الحيل والمخارج فهو يرجع فى هذه المرة الى الفقه نفسه ، فكل من كان الأمر الأول يرجع الى موضوع الفقه والثانى

(١) يذكر الترمذى بعض هذه المسائل ملخصة مع مقدمة فى المشكلة والغاية فى كتاب الكياس والتفريع كذا ص ١٣٥

يرجع الى منهجه فان الامر الثالث يرجع الى شخصية الفقيه فليس كل انسان اهلا للقياس ولا موقفا فيه « ذلك أن المقايسة لعبد طالع أصول الحكمة بنور الفراسة (١) » ولا يكون نور الفراسة هذا لكل انسان فكذلك لا يأتى الاستنباط والقياس لكل من عرض له « ويحتاج اهل الاستنباط والاجتهاد فى الراى الى قلب ذكى مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الأخلاق عفيفة من أدناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق (٢) » .

المتكلمون :

٢٤ - ونظر الترمذى كذلك فى اهل الراى من المتكلمين فرآهم أبعد ضلالا واكثر مخادعة واشد زيفا ورأى لهم نفوسا مظلمة تحرف الكلم من مواضعه بظلمة أهوائهم وقلوبهم ، وأما سبب زيفهم وظلمة نفوسهم فهو منهجهم الذى اصطنعوه لأنفسهم من سوء التأويل « وأهل الأهواء بسوء التأويل ضلوا .. لم يعقلوا الفقه ولم يفهموا المعانى ، ولهم نفوس مظلمة يحرفون الكلم عن مواضعه بظلمة أهوائهم وقلوبهم . ومن قل فهمه أو خرب عنه فى وقت سوء تأويله (٣) .. » .

ويذكر لنا الترمذى أمثلة هؤلاء الذين ضلوا بسوء التأويل ، فيذكر فى مقدمتهم الخوارج « وأما سوء التأويل فمثل فعل هؤلاء الحرورية كفروا باللذنب واحتجوا بقوله « ومن يمص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها (٤) » . مازال بهم التنطع والتعمق حتى كفروا الموحدين بذنب واحد حتى صاروا بذلك الى الأنبياء عليهم السلام للزيف الذى فى قلوبهم دخلوا فيما لم يأذن به الله تعالى فقاموا برأيهم وتأولوا التنزيل على غير وجه (٥) » ، ويذكر من هذه الأمثلة كذلك القدرية فانهم ضلوا بالتأويل ومثل القدرية تأولوا قوله « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » فذكر زيفهم وبزيفهم أزاغ الله قلوبهم (٦) .

(١) كتاب الفروع ٦١ • (٢) كتاب الاقياس ١٤٤ • ١٤٥ • (٣) المرجع نفسه ٣٣
(٤) المرجع نفسه ٢٢ • (٥) كتاب نوادر الأصول ٥٤ • (٦) كتاب الاقياس ٢٣

فإنك تعلمون ضلوا بمنهجهم هذا الذى ينطوى على سوء التأويل والذى
يبعد كل البعد عن المنهج الذى يرسمه الترمذى لطائفة العلماء التى
ينشدها ويدعو اليها .

ب - غاية العلم :

٢٥ - . والآن وقد انتهى الترمذى من عرض أكثر طوائف العلماء فى
عصره طائفة طائفة وفرقة فرقة لا يفوته أن يعرض للمثل الأعلى يومئذ
الذى كان يوجه اليه العلماء كلا فى ميدانه ، لا يفوته أن يعرض لذلك مقارنا
إياه بالغاية السامية التى يجب أن تتوافر فى طلب العلم من البحث من
الحق ونشده ، فيعرض لغايات العلماء فى عصره فينتقدها نقدا شديدا
لأدعها لبعدها من الغاية السامية التى يجب أن تتوافر فيها ونستطيع أن
ندخل نقد الترمذى لغايات العلماء فى عصره تحت ثلاثة أنواع :

حظ النفس من العلم ، المباهاة والتجمل بالعلم ، المغالبة والاستعلاء
بالعلم . وهو يوضحها لنا فى نصين له يعرض فيهما بطلب العلم .

« فصل فى طلب العلم ، وإذا طلب العلم طلب النزهة فيه فتخطى
البلدان وترك علماء بلده يريد أن يقرب بأسمائهم ليقول غدا حدثنا فلان
الفلاني يتزين بذلك عند العامة ويطلب وجوه الأسانيد ويقصد الأحاديث
التي يقرب بها على نظرائه فإذا رجع الى هيمته فى طلب .. فهمته الدنيا
وإذا نفقه فيها استبشر بما عنده .. فذلك بشرى الرئاسة ونوال العز
وشرف المجالس وطمانينة قلبه وطيب نفسه مع مطابقة فهمه لتلك
الاشياء والمقاييس والعلل لينافس به الأشكال ويسامى به الأقران ويقهر
الأضداد فذلك تنزهه فى الدنيا يدأب فيه ليله ونهاره بلا حسبة ولا نية
ولا طلب إقامة حق أو احياء دين الله إنما بما به رفع لنفسه من علم
الرئاسة والعلم للمنافسة فتستمر نفسه على ما يلقى من التعب والسهر
فى ذلك فإذا أدرك مدرك الرئاسة واحتاج الناس اليه وأحست النفس
بحاجة الناس شمم بنفسه علوا وذهب بنفسه ذهابا ويعظم على الجميع
فان خولف فى قتيابه فغضب وان خرج الى الملا طلب صدور المجالس
وطلب اعين الناس أن تكون اليه والاقتصاص على رايه فالويل لمن عارضه
يرأى وخالف هواه فى أمر (١) .. »

(١) كتاب الاكياس ٢٢ ، ٢٥ .

« إنما هو رجل (يسمع العلم تلذذا واحتراقا) حدث نفسه بأن العلم للبدن فطلبه على اللذة لأن في الجهل مغمة وضيقا .. ومع هذا حدث نفسه أنه كلما ازداد علما ازداد قوة وتباهيا فتشوق للرياسة ولشخص اخص ابصار الخلق اليه يوما ما ترفع الرؤوس اليه واشارة الاصابع .. وتخفق النحال خلفه ويملكه بامرة أو عرافة ، فهذا استماع تحرف بصيره حرفته ومكسبه لياكل به .. روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .. « من طلب العلم ليباهى العلماء أو يمارى السفهاء لم يرح راحة الجنة (١) » .. »

والترمذى فى مكان آخر يرسم لنا بعض الصور يبين لنا فيها كيف يتخذ العلماء العلم وسيلة للمباهاة والتجمل والتصنع لا رغبة فى الحق وإثارا للحقيقة ومن ذلك ما يندميه بعض العلماء من الطلاقة ويرغم انها من ضروب الفصاحة التى لا يغلبه ان ابنى بها أحد : فهو يشفق الكلام تشقيقا . وتشقيقه ان العربية على قوالب شتى منها فاعسل ومنفعل ومستفعل ومفعول وفعل ومفتعل فكل قالب واد فهو يشفق هذه الأودية بعضها الى بعض يريد أن يغرب على آذان السامعين بشيء « لم تمتد اليه السنة الناس فهو ابدا يقصد لكلمة أو لفظة غريبة عن آذان السامعين فيشفق الطرق والقوالب .. فذلك مرآة متصنع لم يرد به وجه الله والدار الآخرة إنما أراد به التزين عند الخلق ليحلى ذلك بصدورهم فتقبله القلوب ليعظموه ، ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وزجر ذلك الرجل وقال ان تشقيق الخطب من الشيطان فانما حله شر . كلامه على التقصير والتفخيم ، وكذلك ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما أعطى عبد شرا من طلاقة لسان » (٢) وليس ذلك من ضروب الفصاحة عند الترمذى « فالفصاحة ايجاز الكلام وانتظام المعانى فى قليل من الكلام » (٣) .

ومن ذلك أيضا ما يولج به العلماء من التصنع . والتصنع عنده هو اظهار الكياسة واللباقة واللفظ وهو ما كان يعرف به الظرفاء فى عصره « والتصنع لعبد يظهر فى فعله وأموره تكايسا من غير كياسة تراثيا يريد بذلك أن يكون صانعا على الناس أمورا ذات حلاوة ولطافة

(١) كتاب الفروق ٨٦ أ • (٢) المرجع لنفسه ٨٦ ب • (٣) المرجع لنفسه ٨٦ ب •

يتعمد فى أموره الوجازة والخفة ويتوخى فى منطقته لطائف القول يبتغى،
بذلك التحلى عند الخلق والتمكن من القلوب والتعلق من النفوس» (١) وهو
فى كل هذا ليس عندما يريد من التظرف اذ «التظرف لعبد له كياسة
ولطافة فالكياسة هى الحلق والحلق هو حدة العلم وسلطانة فالعلم
فى جليل الأشياء والحلق والكياسة فى دقيقتها ، فالكياسة بحدتها
تؤدى الى العلم واللطافة برقتها ولينها تؤدى الى الحلاوة فاذا اقتربنا
امترجا حدة الكياسة ورقة اللطافة .. كل الأمر فتلك طرافة فاذا كان
العبد هكذا فذاك فيه طرافة» (٢) .

ومن ذلك أيضا مايعمد اليه العالم من السمعة بالصلاح والدين.
وتحرى ذلك فى أموره بينما يخلو قلبه من كل ذلك . «والسمعة لرجل
قد خلا من هذا كله فهو يريد أن يسمع بعلمه ليرأى بحاله ليقال وينشر
عنه الجليل ليعظم ويبجل ويكرم حتى تنفذ أموره ويطاع ويترقى فى
درجات عز الدنيا وجاهها وينال به دنياه» (٣) .

والترمذى يترك بعد ذلك المباهاة والتجمل حينما ليصور لنا صورة
أخرى من المغالبية والمنافسة بين العلماء التى طلبوا العلم من أجلها وسعوا
فى تحصيله ليزودهم فى ذلك الميدان ميدان الصراع والمنافسة لا حبا
فى الحق وطلبا للخير .

ومن ذلك المغالبية « اذ يقبل أحدهم على مناظرة قريبه ، ويمتعه
الاعجاب بنفسه وحبه للرياسة والجبروت من النظر الى رأى قريبه أو
الى رأى نفسه فيحول هذا الاعجاب بين النظر الى رأيه ، وبين النظر الى
رأى صاحبه ، فقلبه مهتم بإقامة رأيه هو فحسب دون النظر الى ما يورده
عليه مناظره وما قد يهديه اليه من حق» (٤) .

ومن ذلك أيضا المجادلة « فيذهب أحدهم فى مقام الحاجة وبيان
الحق الى نوع من المجادلة والمكاسرة يكاسر صديقه ليصرعه ولا يقصد
لبيان الحق وتفصيله وتفصيله ونصرته وإظهاره» (٥) .

(١) كتاب الفرق ٧١ ١ . (٢) المرجع للسه . (٣) المرجع للسه ٨٨ ب .

(٤) المرجع للسه ٥٥ ب .

(٥) المرجع للسه ٥٦ ١ .

ومن ذلك أيضا المراء فيذهب في ميدان المباحثة والمناقشة للوصول الى الحق بلطائف النظر الى نوع من تنصيب النفس يريد بذلك تشكيك صاحبه وان يجعل الامر عليه شبهة لتكون الحجة بيده .

هذه جملة من الصور يدفع لنا بها الترمذى على درجات وانواع متباينة الغاية التي كان ينشدها كل فريق من العلماء في طلب العلم وتبين لنا مقدار الفرق بين هذه الغايات وبين الغاية السامية التي يرسمها الترمذى والتي كان يجب أن يفرضها على علماء عصره ، ولئن كانت هذه الصور التي ينتزعها الترمذى من غايات العلماء في عصره قد أتت صورا عامة لطوائف العلماء جميعا فان الترمذى لا يفوته أن يفصل ذلك فيبين نصيب كل طائفة من العلماء وكل نوع من العلم من هذه الضلالات التي يعتبرها حظ النفس من العلم ، فهناك صلة وثيقة بين منهج كل علم وموضوعه وبين الغاية التي يهدف اليها ومقدار سموها ، ولا يفوت الترمذى أن ينص على ذلك وأن يفصل فيه بعض التفصيل فيبين لنا اي علوم عصره أقرب في موضوعها ومنهجها من هذه الغاية السامية التي ينشدها ؟ وأيهما يبعد عنها كل البعد ؟ وما نوع ذلك البعد وما دوافعه ؟ .

يمقد الترمذى فصلا تحت عنوان مسألة في حظ النفس من العلوم يقول فيه : « قال وجدنا أن النظر في الأحاديث فيما تقبله النفس المؤيدة للخير فإذا أتت على شمائل القوم ومحاسن أفعالهم وبرهم وتقواهم وصدقهم وعبادتهم وجدت حلاوة ذلك فذلت ومرنت واهتشت الى ذلك من أفعالهم فنظرت في هذه الأحاديث المرزية زيادة في ذلك . ووجدنا أن النظر في كلام أصحاب الرأي يزيد علماء بالأقضية بين الناس وما يلزمهم في مواطن الحكم عند الحكام ونفسه خالية من الانتباه لشمائل أهل الخير ومحاسن أفعالهم وبرهم وتقواهم وصدقهم ونياتهم وإخلاصهم وعبادتهم فهي خالية من ذلك مفتقرة لحلاوة تلك الأشياء فلا تدل نفسه ولا تهتئش الى أعمال البر إنما حظها من هذا العلم مطالعة مخاللات الناس وخدمهم ومجاذباتهم وظلاماتهم فنفسه تحدث أبدا بمثل هذا وبما يلزم من طريق الحكم هؤلاء الجنة فهي تسعى له أبدا بهذا فمتى تتأدب بأدب العلماء حتى يظهر على جوارحه الخير ، فلذلك صار هؤلاء المتفقهة في زماننا بمثل هذا الحال الذي ترى لأن نفوسهم أبدا في ذلك القال والقليل وتخالط النفوس فيتحول طبيعهم فيبقى على ذلك التخليط لأن نفوسهم أذانيها أبدا مصفية الى تلك الأشياء وإذا فكر قائما يفكر في ذلك قائما لهم من ذلك معرفة تلك الأحكام علما بالقلوب وليس للنفس حظ فإذا

صاروا الى وقت اقامة العمل بالصدق وجدت قلبا خربا ونفسا شرهة تنزو في ذلك العلم نروانا لان ذلك علم الخصومات وأهل المجاذبة . وفي الخصومات مكامن علم طالعة تلك المكامن من جمامة في النفس ولاطلاعها فرح شره ولغاطنتها عجب . فاذا نظرت النفس الى كياستها وقطنتها اظهرت غلوا وكبرا لتعرف أن اصحاب الراى اليوم من أشد الناس تحاسدا وذلك للعلو والكبر الذى فيهم ومن أشد الناس استحقاقا للخلق وملقا للسلطان والأغنياء .

ووجدنا أن النظر في علم العربية يبصرك الى النخوة والتباهى والتزين والفخر فنفسه جمعة في تعلمه وعاقبته الى ماوصفنا .

ووجدنا أن النظر في علم الحكمة يبصرك بهوان الدنيا ولهوها ولعبها وغرورها وصفرها وتلاشيها ثم دار الآخرة وحقائقها وشرفها ونبلها ولديبر الله فيها .

ووجدنا أن النظر في علم المعرفة يؤدبك الى الله وينور عليك هذه الأصناف وإى صنف اخترت من هذه الأصناف استبان لك ومليك وأنت به شريف (١) .

هذه هى صورة من الصلة بين مناهج العلوم وبين غايتها ، بين منهج كل علم وموضوعه وبين غايته التى يهدف اليها وروحه التى توجهه ، وتنتهى بنا هذه الصورة الى أن العلوم لم تكن عند الترمذى فى درجة واحدة بعضها يقرب من الغاية السامية التى يرسمها للمعرفة والآخر ينأى عنها ويبعد ، وما كان الترمذى ليترك ذلك دون تفصيل وتحديد فقد عرض لتقسيم العلوم على ضوء الغاية التى يجب أن تتوافر فيها ولنحاول الآن أن نتبين تقسيمه للعلوم .

(ج) تقسيم العلوم :

٢٦ - وللترمذى منهجان فى تقسيمه للعلوم .

أما المنهج الأول فيؤدى به الى تقسيم العلوم الى قسمين هامين :
أما القسم الأول منهما فهو العلوم الفاسدة ، وأما قسمه الآخر فهو
لايسميه .

(١) المسائل ٣٩ .

العلوم الفاسدة :

وأما هذه العلوم الفاسدة فهي طائفة العلوم التي تبعد عن الغاية التي ينشدها والتي يكون النفس فيها حظ عظيم وإذا دققنا في وصفه لهذه العلوم وجدنا أنه يصفها بأنها تأتي من قبل النفس أي أنها لا تكون عن العقل ولا عن الله ولا عن أية ناحية أخرى تخلو من الهوى . « فالكيس عرف هذا المعدن وهذا الفعل من النفس فحاسبها حتى استخرج مكامن خيانتها وعرفها جهلها ورمى ما اتت به من العلوم الفاسدة في وجهها » (١) .

أما العلوم الأخرى التي ليست بفاسدة فلا تأتي من قبل النفس ولا يكون للهوى دخل في توجيهها فهي خالصة للحق والحكمة والمعرفة . وهن مايدعو اليها الترمذى :

علوم الحلال والحرام :

أما المنهج الثاني فيؤدى بالترمذى الى تقسيم العلوم الى نوعين : علم الظاهر أو علم الحلال والحرام وعلم الباطن أو علم الحكمة والمعرفة . والقسم الأول وهو علم الظاهر هو القسم الذى يكثر زله وهو الذى اندفع فيه العلماء وهو ينأى بصاحبه اذا وقف عنده وعند مناهجه عن الغاية التي ينشدها الترمذى في الوصول الى المعرفة ، وقد عنى الترمذى بهذا القسم فأفرد له فصلا خاصا في كتاب الاكياس والمقترين ليفصل فيه هذه الأقسام وليبين لنا موقفه من كل قسم منها ومقدار بعده أو قربه من الغاية التي ينشدها .

« فاما المسألة التي ذكرنا انا كتبناها على حديثنا فانا سنذكرها الآن : فالعلم عندنا ثلاثة أنواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة وهى الحكمة العليا . وما وراء ذلك فهو محبوب من الخلق ..

والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم فهم صنفان :

صنف مؤدون للأخبار ليس عندهم وراء ذلك شيء من قوة الاستنباط ولا يجوز له العمل بشيء منه دون التفقه فيه ولا الفتيا للخلق بذلك لان

(١) كتاب الاكياس ١١٣ ، ١١٤

من الحديث ناسخا ومنسوخا وخصوصا وعاما ومنه ما له تأويل عظيم ، ومنه ما ثبتت ومنه ما لا يثبت . . فهؤلاء سمات الذم عليهم وليسوا من العلماء ولكنهم حملة نقالون الى من بعدهم . من القرون فقد لزمهم اسم العلماء عند العلماء العامة بما انتحلوه .

والصنف الآخر تفقهوا فيه وتلبسوا وطلبوا معانيه وتعرفوا ناسخه من منسوخه وتفقدوا الفاظه لتباين المعاني فربما تفسر المعنى بحرف واحد حتى قروا على الاستنباط ومقاييس الفروع على الاصول وقد سبق لهم الاذن من التنزيل رسنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى اجتهاد الراى . فى الحكم بين العباد فى نوازلهم ونوائبهم . . .

فهذان الصنفان على خطر عظيم من امرهم لانهم لا يتقنون أن يرجعوا منها الى يقين فابتلى هؤلاء باجتهاد الراى وهؤلاء بالأداء ، فيحتاج أهل الأداء الى الصدق والتحرى فيه وبالتثبت للرواة النقيلة والتجنب لاستبدال الالفاظ التى تغير المعانى ، ويحتاج أهل الاستنباط والاجتهاد فى الراى الى قلب آخر ذكى مشحون بنور الله ونفس صافية من كدورة الاخلاق غفيفة من ادناس شهوات الدنيا حتى يدرك الحق ويسلم من الدخول بين الله سبحانه وبين عباده (١) .

فعلم الحلال والحرام أو علم الظاهر يقف بعيدا دون الفسابة التى ينشدها الترمذى ودون المعرفة التى يدعو اليها ، ولكن ما المعرفة التى يدعو اليها ؟

العلم والعبادة :

ولكى لا يظن بالترمذى ما يظن بغيره من الصوفية من اعتبار المعرفة ضربا من العبادة أو الذهاب بالعلم الى نوع من الرياضة أو تغليب جانب السلوك والأخلاق على جانب المعرفة والعلم فاننا نورد له نصا يبين لنا نصيب كل من العلم والعبادة فى تكوين عناصر المعرفة التى يدعو اليها « مسألة اخرى . قال أول عبادة الرب العلم ، فاذا علمت عرفت ، فاذا عرفت جدت (٢) » ، فلا تكون عبادة الا بعلم ولا تكون معرفة الا بعلم ، فالعلم أصل العبادة وأصل المعرفة .

(١) اكياس ١٢٨ - ١٤٥ - (٢) المسائل ص ٣٣

٢ - الأصل القديم

٢٧ - فى هذه النصوص السابقة تناول الترمذى العلم والعلماء فانقدهم وانكر عليهم ، ولكن من أى النواحى تناولهم ؟ وفى أى الميادين عرض لهم ؟

إن المتأمل فى هذه النصوص السابقة يرى أن الترمذى قصد عرض لجميع طوائف العلماء فى عصره كما عرض لجميع أنواع العلوم فانقدها جميعا وتناولها جميعا ، ولم يستثن منها شيئا . عرض لأهل الحديث ، ثم عرض للقراء والقصاص ، والوعاظ والمذكرين ، ثم تناول بعد ذلك الزهاد والصوفية ، وأهل الراى والمتكلمين ، وهو حين يعرض لهذه الطوائف إنما يتناولها من نواح مختلفة ويعرض لها فى ميادين متباينة ، فتارة يعرض لعلماء طائفة من الطوائف فيتناولهم فى أحوالهم وأساليبهم وتارة يعرض للعلم نفسه فيتناوله فى منهجه وطريقته ، وأخرى يقارن العلوم بعضها ببعض فيتناول كلا منها من ناحية موضوعه وما يعرض له ، وإذا حاولنا أن نتجاوز عن هذه المسائل المتعددة من مسائل النقد كى نبين الخطوط الأساسية التى تستند إليها وجدنا أنها ترجع جميعا إلى الأصول الآتية :

١ - المنهج • ٢ - الموضوع • ٣ - الغاية •

فهذه الأصول الثلاثة هى التى كانت توجه نقد الترمذى للعلم والعلماء ، فقد كان يعرض كل علم من العلوم على هذه الأصول الثلاثة ليستبين نواحى النقض فيه ، فمنها ما انتقده فى منهجه ووجد أنه لا يستقيم مع المنهج الذى يدعو إليه ، ومنها ما انتقده فى موضوعه فوجد أنه قد وقف عند فرع أو جزء من فرع لا غناء فيه . ومنها ما انتقده فى غايته إذ وجده ينحو نحو غاية تنطوى على الخلل والفساد أو نحو مثل لا يكاد يستقيم على شيء ، وأحوال العلماء وأخلاقهم إنما تكون تبعا لهذه الأشياء جميعا فبنالها من النقائص بقدر ما تنطوى عليه هذه الأصول من النقض فالغاية الفاسدة إنما توجه توجيهها فاسدا ، والمنهج المعتل لا يورث إلا الزلل ، والموضوع التافه لا يكون منه إلا الضلال .

وهذه هى الأصول الثلاثة التى كان يعرض الترمذى خلالها لنقد العلم والعلماء . ولكن قبل أن نعرض لها يجب علينا أن نبين أولا الأصول التى عملت فى نشأة هذا النقد وتكوينه : ما هى ؟ وما نوعها ؟ وكيف نشأت ؟

وهل هي من وحى نفس الترمذى وبيئته وعصره ؟ أو هي من وحى آخر
وثقافة أخرى وعصر آخر ، أو هي من هذا وذاك ؟ وبإختصار ما هي
المصادر التى عملت فى تكوين هذا النقد ؟ وماهى مقوماته ؟

ان النظرة الأولى فى نقد الترمذى للعلم والعلماء قد تكشف لنا عن
ناحية لا نبعد كثيرا اذا وضعناها محل الاعتبار ، ذلك أن الترمذى شأن
كل صوفى - نظر فى احوال اهل عصره وما يضطربون فيه من فساد
وبوار ، ونظر بعد ذلك الى طوائف العلماء الذين هم قادة الأمة وهداتها
ليرى كيف يفعلون تجاه هذه الفتن وازاء الامانة التى يحملونها فى اماناتهم
فوجد أن العلماء لا يختلفون كثيرا عن بقية سواد الأمة فهم فى الغفلة سواء
وفى الضلال والعماية مشتركون ، هاله ما وجده يومئذ من أمر العلماء
فأخذ يلتمس اسباب ذلك فيما مكفوا عليه من علم وما كلفوا به من درس
فمجب كيف لا يهديهم هذا العلم سواء السبيل وكيف لا يذهب عنهم هذا
الدرس ما هم فيه من غشاوة . أن هذا العلم بدوره أضعف من أن يهدى
سبيلا أو يهذب نفسا ، فهو قشور ليس فيها غناء وليس وراءها طائل
أقبل عليها هؤلاء فلم يفيدوا شيئا واضاعوا من أمر الأمة ما كان يجب
عليهم أن يروه .

واذا كان الأمر كذلك فالترمذى لم يتعرض فيما تعرض له من أمر
العلماء الا لهؤلاء الذين نيظ بهم حراسة النظام الاجتماعى أو من يتصلون
بهم بسبب . وهو كذلك حين تعرض للعلم فانه لم يتعرض فيه الا لهذه
الفروع التى تتصل من قرب أو بعد بنظام الأمة الاجتماعى . أما فيما
هذا ذلك من أمر العلم والعلماء فهو فى مأمن من أن يعرض له .

أقبل الترمذى اذن على علماء الدين من المحدثين والصوفية والفقهاء
والمتكلمين والقراء والوعاظ والمذكرين ليقتش نفوسهم وأحوالهم وما
كلفوا به من علم ودرس ليرى مقدار ما قاموا به فى هداية الناس فى
معاشهم ومعادهم ، أما ما عدا هؤلاء من الأطباء والمهندسين والحسابين
والصنعية ، فلم يكن ليعرض لهم ولا لعلومهم ، فما كان عليهم أن يلوا
من أمر الأمة شيئا وان كان هذا لا يمنعه من النظر فيما بين أيديهم
للاقتناع به والاقتباس منه .

فساد النظام الاجتماعى اذن ورغبة الترمذى فى الإصلاح هما الدافع
الذى وجه الترمذى لنقد العلم والعلماء .

قد يكون ذلك واضحا ميسورا اذا كان الترمذى فى نقده قد وقف عند حد النقد فحسب ، ولكنه اذ ينتقد لا يقف عند حد النقد فحسب ، ولكنه يتخطى ذلك الى موقف ايجابى فيحاول أن يستكمل ما ناقص ويصلح ما فسد ، فمن أين يستوحى هذا المثل الذى ينشده للإصلاح ؟ واذا كانت الأشياء كما يقال تتباين بأضدادها ولا يدرك الفساد الا من عنده صورة عن الإصلاح ، فمن أين تتأتى للترمذى هذه الصورة التى يقيس عليها وهذا المثل الذى يوجه نحوه سواء كان ذلك فى امر الحياة الاجتماعية او الحياة العلمية ؟

قد تكون الاجابة عن ذلك سهلة ميسورة أيضا ، فالترمذى لم يبرح ميدان العلوم التى تؤثر فى المجتمع وتوجهه ، وهذه العلوم على عهد الترمذى لم تكن الامموعة علوم الدين فهى التى يرسم للأمة فى معادها ومعاشها وهى التى تهديها طريقها .

والدين فيما يدمو اليه من الإصلاح والعلم ليس كثيره من العلوم والمذاهب . فله صورة واضحة ثابتة وتعاليم محددة مرسومة تنهيج الحياة العامة وفقها ولا تبحر العلوم حدودها . وهذه الصورة هى المثل الأعلى لإصلاح المجتمع . وتلك التعاليم هى غاية الحق الذى لاحق بعده . واذا أوجع الأمة الإصلاح فليس عليها إلا أن تتدبر أمر دينها فتعود اليه وتطرح كل ما ابتدعت سواء كان ذلك فى نظامها أو اعتقاداتها أو تعاليمها .

« فاحياء تعاليم الاسلام الأولى » هى الصورة العليا للإصلاح التى يتجه نحوها كل مصلح وهى المثل الأعلى للتعاليم التى يجب أن يستمد منها كل علم ، هى باختصار المصدر الأولى للأمة فى نظامها الاجتماعى وفى حياتها العقلية .

فالتأمل فى تعاليم الاسلام الأولى ، وتدبر ألفران والسنة والاهتداء بهدى الرسول وتعاليمه ودراسة أحوال الصحابة وأخلاقهم هذه جميعا هى المصدر الذى كان يستمد منه الترمذى سواء فى نقده او فى دعوته .

قد لا يكون ذلك بعيدا أيضا فقد نشأ فى عصر الترمذى وقبله حركة قوية فى الناحية الاجتماعية والعقلية تدعو الى احياء تعاليم المصدر الأول وإلى العودة الى تعاليم الاسلام فى بساطتها ونفاتها ، وكانت هذه الدعوة تتردد فى أوساط أهل الحديث ومن نحا نحوهم من الحنابلة والحنفية ، كما كانت تتردد كذلك فى أوساط الزهاد والعباد والصالحين ، وكما كان يلهج بها الظاهرية كذلك ، فقد كان ذلك امجاها قويا فى أواخر

القرن الثالث الهجرى ظهر فى ميدان الحياة الاجتماعية « اهل الحديث وطوائفهم » والحياة الروحية « الزهاد » والحياة العقلية « الظاهرية اهل الحديث » . ونشأ هذا الاتجاه حين اخذت الحياة الإسلامية يومئذ فى الاعتماد بروحها واتجاهها عن روح النهضة الأولى واتجاهها حين نشأ هذا الاتجاه الجديد الذى عرفناه اول الأمر بدعوة اهل الراى سواء كان ذلك فى الفقه أو الكلام أو فى منهج التفكير العام .

ليكن الترمذى اذن أحد أنصار هذه الاتجاهات التى نشأت رد فعل لدعوة اهل الراى ، وليس ذلك بعيدا عن الترمذى ، فقد دخل إلى معترك النزاع بين اهل الراى وبين مغاضبيهم الذين رأى أن يطلق عليهم اسم اهل الحديث ، دخل فى معترك هذا النزاع لينصر هذه الدعوة المعارضة أو ليهزم دعوى اهل الراى « قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين : صنفا ينتحلون الفقه وعلم الراى وصنفا ينتحلون الحديث ونلاحظهما فنرى أصحاب الراى أكثر تهافتا وزلا وإقصى قلبا وأخشن جانباً وأكثر تناطعا وتحاسدا من اهل الحديث ٠٠٠ » (١) .

ليكن الترمذى اذن أحد أنصار اهل الحديث أو ليكن أحد أعداء اهل الراى فهل يكفى ذلك لتفسير جميع الاتجاهات التى نلاحظها خلال نقده؟ وهل يكفى ذلك فى تحديد الصورة التى كان يستلهم منها اتجاهه الجديد ؟ كما كانت توحى إليه بنقد الاتجاه القائم . أن نصوص الترمذى التى بين أيدينا فى نقد العلم والعلماء إنما تنطوى على اتجاه أممى من الرغبة العامة فى الإصلاح التى تنبعث عن عدم الرضا بالنظام القائم ، كما تنطوى كذلك على شيء آخر وراء أحياء التعاليم الأولى للدين . ليس الترمذى فيما بين أيدينا من النصوص رجلا من طائفة اهل الحديث وليس هو كذلك زاهداً من زهاد المجتمع الناقمين ، وإنما هو شيء آخر وراء هذا وذلك ، ولنحاول أن نكشف عنه وأن نتبين المثل الأعلى الذى يدعو إليه والذى كان يعمل فى توجيهه .

تنطوى نصوص الترمذى فى نقد العلم والعلماء على دعوة الى نوع خاص من الثقافة يختلف فى منهجه ومقوماته عن الثقافة الشائعة فى العصر يومئذ كما تسرى فى نصوص هذا النقد روح أخرى تخلف كثيرا عن الروح التى كانت تسرى فى الثقافة الشائعة فى العصر يومئذ فالترمذى إنما يصدر من ميدان يختلف فى ثقافته فى كل مقوماتها

(١) كتاب السائل المكثوث ٣٠

يختلف منهاج من ثقافة القرن الثاني والثالث الهجريين ، كما يختلف في روحه من روح الحياة العامة يومئذ ، ولنحاول الآن أن نتبع هذا النقد في روحه ومقوماته التي يصدر منها لنتبين أوجه المفارقة بين هذه المقومات وبين المقومات الثقافية في الحياة يومئذ .

النهاية :

يبدأ الترمذى في نقده هذا من نقطة يشترك فيها مع غيره من بعض انصار المذاهب والتيارات الأخرى التي كانت تتجاوب في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث ، فقد بدأ نقده من اتجاه فيه نحو الصدر الأول من الحياة الإسلامية ، فرأى أن الحياة في عصر السلف الصالح هي المثل الأعلى والصورة العليا التي يجب أن تكون عليها حياة الأمة سواء كان ذلك من الناحية الروحية أو من الناحية الاجتماعية أو من الناحية العقلية .

أخذ الترمذى ينادى - كما نادى غيره من أهل الحديث - بالاتباع والاقتداء ، باتباع القرآن والسنة وبالاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وبالاقتداء بهدى الأئمة من الصحابة . « فإن القائد صلى الله عليه وسلم قد مر بقيادته سائرا إلى الله عز وجل وأمر باتباعه فسن لنا القدوة وما أن تمسكنا به كنا تابعين له وترك العهد الذي فيه رسم الأصول بأيدينا لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته لننظر بهذا النور المشرق في صدورنا » (١) .

« فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبادة وحق إيمانه وإسلامه فاستحق البر والعطف من مولاه . فمن عليه بالحكمة بذلك النور إلى معدن التدبير يوم المقادير ، فكان المنسوبون إلى ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبابكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم وأباً حبيداً وابن مسعود ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم » (٢) .

« ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الأمة بالاقتداء بهذين الرجلين أبى بكر وعمر رضي الله عنهما .. فهؤلاء وأشسابهم أولو الأمر قد لزم طاعتهم الخلق لأن قلوبهم في القبضة ، والحق والعدل

(١) كتاب الفروق ٩١ ب . (٢) المرجع نفسه ٩٥ ب .

حفظه من الله فاذا نطق فبالحق ينطق واذا حكم فبالحق يحكم وله الثبات من القبض (١) .

يدعو الترمذى اذن الى الاتباع ، والاتباع هذا هو حصر جميع تعاليم الدين فيما نزل به القرآن او عرضت له السنة ، وهو اخذ للدين اخذا كلياً يضم جميع فروعه وشعبه . هو حياة لرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة المهديين رضى الله عنهم فى هديهم واعتقادهم وورعهم لا يفرط المتبع منها فى شيء وعلى أساس هذه الدعوة التى ترى الدين كلا يتمثل فى حياة الرسول الظاهرة والباطنة بدأ الترمذى يعرض ما استحدثت على عهده من فروع علوم الدين وأجرائه ليرى ما يتمثل فيها من هدى الرسول صلى الله عليه وسلم فى حياته الظاهرة والباطنة .

كان الدين على عهد السلف وحدة تتألف عناصرها من أجزاء تمثل فروع الدين المتباينة ، فأصبح بعد ذلك أجزاء مستقلة ينقصها وحدة الروح والموضوع ، وكل جزء من هذه الأجزاء يدمى أنه هو العلم والدين .

عرض الترمذى لكل جزء من هذه الأجزاء المتباينة ليقارنه فى وحدة الدين الأولى المتماثلة فى روحها وموضوعها ، فرأى هذه الأجزاء الجديدة تشورا لا غناء فيها كما وجدها صورة من الدين شاحبة ناقصة يعوؤها الروح والحياة .

عرض الترمذى لهؤلاء الذين عنوا بالحديث فى عصره ، فرآهم ثقلة فحسب وقارنهم بنظرائهم على عهد السلف ، فرآهم قد عنوا بروح الدين ولكن لم يقفوا عند نصوصه ، فقد رأى الأولين ثقلة ورواة فحسب بينما وجد نظائرهم حلة للدين ورعاة ، نظر كذلك للقراء فى عصره وقارنهم بنظرائهم على عهد السلف فرأى أن يميز بين الفريقين بأن يطلق على قراء عصره اسم التالين للقرآن بينما رأى أن الآخرين حلة القرآن .

عرض كذلك للمقاص والوعاظ فميز بينهم وبين نظرائهم على عهد السلف فاطلق على هؤلاء اسم المذكرين وعلى الوعاظ اسم الدعاة الى الله عرض كذلك للزهاد فقارن بين زهاد عصره وبين الزهاد على عهد السلف ، فرأى هؤلاء محتسبة ورأى الآخرين مكتسبة ، عرض كذلك للفقهاء ، فرأى أن ما يدعون من قياس أن هو الا مشكلة لا مقايسة ، أما المقايسة فكانت للسلف الصالح فحسب .

عرض كذلك لكل فرقة من هذه الفرق فوجدوها قد وقفت ، عندما
عنيت به ، وتركت بقية فروع الدين ، فوجد ان بعض نقلة الحديث قد
وَقَلُّوا عند ذلك دون الفقه فيه ، كما وجد ان التالين للقرآن قد قنعوا بذلك
دون أن ينفذوا الى ما وراءه من قيمة القرآن ، وهكذا وقفت كل طائفة عند
ما عنيت به دون أن تنفذ الى روح الدين .

إن الذي يفتقده الترمذى فى علوم الدين فى عصره وعند علمائه
الدين وقتئذ هو هذه الوحدة فى الروح والموضوع . .
ولكن ما عناصر هذه الوحدة وما مظاهرها ؟

ان هذه الوحدة التى كانت تكمن وراء تعاليم الدين على عهد الصدر
الأول كانت تنجلي فى هذه الروح التى كانت تسرى فى هذه التعاليم وفى
مجموعة القيم الخلقية التى كانت تعتمد عليها ، وقد استطاع أهل
الصدر الأول أن ينفذوا الى حقيقة هذه الروح فاستطاعوا أن يحملوا
تعاليم الدين جميعا لم يقفوا عند جزء منها .

وأول هذه القيم التى كانت تسرى فى تعاليم الدين وتؤلف بينهم
هى الورع والتقوى ، فقد كان أهل الصدر الأول - والاسلام غض جديد ،
يجعلون رضا الله الغاية العليا فى كل ما يأتون ، فكانوا على حظ طيب من
رقة القلب وصلاح الضمير ، فكانت عاطفتهم مشبوبة ونفوسهم سخية
وعزائمهم مستقيمة لا يلوون على شيء فيما أمروا به ويأتون على الوجه
الأكمل ينشدون الفضل أبدا والورع دائما ، فكان أخذهم للدين أخذا
قويا لا يأتون منه شيئا ويدعون آخر ولا يأتون ما يأتون وأنفسهم عصية
أو عزائمهم ملتوية أو همهم مقصرة فائرة .

أما العلماء على عصر الترمذى فقد كان ينقص بعضهم الكثير من
ذلك فقد استبدلوا برضا الله رضا أنفسهم فجعلوا نفوسهم أكبر همهم
ففسدت ضمايرهم وقست قلوبهم وخسفن جانبهم واعوجت أمورهم وأخذوا من
الدين إيسره وتركوا أكثره ، فكثرت تهافتهم وزللهم « قال قائل نرى صنفين
فى هذا الدين صنفان ينتحلون الفقه وعلم الرأى وصنفان ينتحلون الحديث
ونلاحظهما فنرى أصحاب الرأى أكثر تهافتا وزلا وأقسى قلبا وأخشن
جانبا وأكثر تناطحا وتحاسدا من أهل الحديث فمن أين هذا ؟ قال ان
هذه الشهوات فى النفوس عاملة وللقلوب عن الله شاغلة والأرواح مثقلة
فهى محتاجة الى الوعظ » (١) .

(١) كتاب المسائل المكتوبة ٣ .

والقيمة الثانية من هذه القيم هي الزهد ، فقد كان أهل الصدر الأول متشددين في الإفراض عن الدنيا وفي الدعوة إلى ذلك ، فرفضوا عرضها وتبعوا نفوسهم ليستأصلوا منها حب المال والغنى وأخذوها بالسخاء والبلل ليذهب منها الحرص والشح ، فصغر في نفوسهم حب الدنيا وحب الذات وحب المال والعرض ، وعظم في نفوسهم حب الخير وحب الإيمان والأيثار .

ولكن حذه الروح التي كانت تسرى في أهل الصدر الأول لم تلبث أن تغيرت بتغير الحياة ، فارتفعت قيمة أعراض الدنيا وأقبل الناس عليها حبا وجمعا وحرصا . فعظموا من أمرها وتنافسوا فيها واستأثروا بعرضها وصغر في نفوسهم كل معنى للدين أو التقوى أو الأيثار ، فأقبلوا على ما أمرهم الدين من ذلك فاحتالوا للتحلل منه وللفرار من أحكامه ففسدت ضمائرهم وزلت عقولهم وأصابهم ما أصابهم من التهاافت والزلل وما ذلك إلا لأنهم وضعوا الدنيا في غير موضعها الذي وضعت فيه على عهد الصدر الأول .

وثالث هذه القيم هو التجرد من شهوات النفس ، فقد حرص أهل الصدر الأول على أن يستأصلوا من نفوسهم حب العلو والجاه والمنزلة ورأوا أن يأتوا بدافع من إخلاص القلب والعمل . ولقد كان أمر نفوسهم هندهم هينا . ولم يكن الناس يومئذ ليحمدوا لطالب الجاه والمنزلة عند الخلق ما هو مقبل عليه من الضلال ، فقد كان التواضع مقدما على غيره ومجلبة لرضا الناس ومحبتهم ، وكان أمر السلطان يومئذ هينا فلم يكن له من المنزلة في نفوسهم ما يدفعهم على التهاافت إليه ؛ ولكن هذه الحياة لم تلبث أن أصابها كثير من التبدل والتحول ، فأصبحت الدنيا خضرة حلوة وأصبح للسلطان جاه يأخذ بالآليات ويستعبد القلوب وأصبح الناس لا يقبلون إلا على من يستطيع أن يملأ سمعهم وأبصارهم ، فحمد الكبير والعجب والاستعلاء وعظمت عند الناس نفوسهم فتحاسدوا وتنافضوا وتنافسوا طامعا للعلو والمنزلة والجاه ، عند نفوسهم وعند الخلق وعند السلطان . « فأهل الرأي في خلو من هذا العالم كله إنما استماعهم بالأذان وفكرهم بالقلوب في خصومات النفوس وشهرهم ومكرهم وخداعهم وأحداهم وخياناتهم . . فرحت نفوسهم بما أوتوا من العلم وبطرت بما نالت من العلو والتعظيم فتغلظت شهوات نفوسهم كالحريق في أجوافهم والتفتن الكيد في صدورهم حتى صير أحدهم عند نفسه كجبل شامخ زاهيا بنفسه وهاج الحرص والحسد لتنافسوا وتناطحوا على العز والرياسة

شحا واسفا على فوتها حتى اداهم ذلك الى مشاركة الملوك فى ملكهم
فصدقوهم بكلبهم واعانوهم على ظلمهم وزينوا لهم سوء أفعالهم وهدوهم
من الشر ما لم يهتدوا اليه (١) .

هذه هى القيم الخلقية والروحية التى كانت تكمن وراء الحياة
الاسلامية الاولى فكانت تكون منها وحدة بسيطة مؤلفة قوية فى روحها
شديدة فى تماسكها . ولكن هذه القيم لم تلبث أن تغيرت بتغير الحياة
وتبدل المثل الأعلى للأمة . فأخذت الأمة كلما تقدم بها العهد تبعده عن هذه
الحياة التى بدأت منها وتناهى عن هذه الروح الاولى التى توجهها وتنشد
غاية وقيما جديدة فى الحياة غير الغاية الاولى والقيم الاولى ، فأخذت
الأمة تبعده بروحها قليلا قليلا عن هذه الحياة الاولى .

ولكن الأمة لم يكن لها من حريتها يومئذ قسط موفور اذ لم يكن لها
أن تبعده عن تراثها ولا أن تنقطع عن ماضيها ، بل كان عليها أن تجمع
بين تعاليم هذا الماضى وبين هذه الروح الجديدة ، وكم كان ذلك يومئذ
سهلا ميسورا على أهل ذلك الجيل فقد أخذوا ثوب الحياة الاسلامية
الاولى والبسوه هذه الحياة الجديدة ، فعدت حياة ذلك العصر وثقافته
أمرا معقدا ومجموعا غير مؤلف ينتسب فى ظاهره الى ناحية وفى باطنه
الى نواح اخرى متعددة .

كانت الحياة الاولى والثقافة الاولى وحدة بسيطة فكان يسهل للانسان
الاحاطة بها والحياة فيها شكلا وروحا فأصبحت الثقافة والحياة بعد ذلك
مجموعا معقدا لا وحدة فيه ولا مروح فصعب على الانسان الاحاطة بها
فقتنع ببعض فروعها ووقف عند شكلها اذا لم يكن لها روح ينقل اليه
ولا وحوه يحيا فيها ، فأقبل على ذلك الشكل درسا وتفصيلا وصقلا
لعله يستطيع بذلك أن يحله محل الثقافة الاولى التى بدأ يبتعد عنها .

بدأ كل فرع من هذه الفروع الجديدة يلعب به الطمع فى أن يحل
محل الأصل الاول ولن يتأتى ذلك حتى يأخذ محل الصدارة من الفروع
الأخرى ثم يبدأ بعد ذلك فى القضاء على صاحب الحق الأصلى ليحل
محله ، وهكذا بدأت منافسة حارة بين هذه الفروع الجديدة كان هدف
كل فرع منها أن يبلغ من الانتفاخ والكبر ما يقدمه على غيره من الفروع
ليحل محل ذلك الأصل الذى أخذ فى الاستتار أو التوارى وهكذا بدأ

(١) كتاب المسائل المكونة ٤ .

النزاع شديدا بين أهل الحديث وأهل الفقه وبين هؤلاء جميعا وأهل الكلام كل يبين أن يحل بفرعه محل الصدارة وأن يأخذ به مكان الأصل الأول في توجيه الحياة هذا الأصل الذي بدأ يتوارى عن العيان دون أن يحس به أحد .

لم يكن من الغريب إذن أن نرى أهل الحديث يصلحون عنه في توجيه الحياة جميعا ، ولم يكن غريبا أن نراهم يدعون إلى تحكيمه في كل شيء ، ولم يكن غريبا كذلك أن نرى مثل هذه الدعوة للفقهاء والصوفية والمتكلمين فيما عدا به من الفقه والتصوف والكلام .

إن الغاية التي كان يرمى إليها الترمذى هي العودة إلى ذلك الأصل الأول وأطراح جميع هذه الفروع بما في ذلك الأصل من القيم الروحية، وما فيه من الوحدة بين أجزائه وعناصره فهو يدعو لأن تأخذ الدين كلا جيعا لا نفرط في ذلك في شيء ولا أن نغادر منه شيئا كما يدعو لأن ننفذ إلى روحه فتتدق مافيها من قوة ونحس ما فيها من حياة ، هذه الدعوة هي دعوة الإتياع التي كان يدعو إليها الترمذى وهي دعوة تتصل بالقلب والعقل مما تتصل بموضوع العلم وشكله كما تتصل بروحه وباطنه ، ودون ذلك فإن الترمذى لا يرضى عنه « قال له قائل : نرى صنفين في هذا الدين ... وهنهم من الفرما لم يهتدوا إليه » (١) .

غير أن دعوى الإتياع هذه تخرج إلى الميدان دعوة أخرى كانت شبيهة بدعوى الترمذى على عصره ألا وهي دعوة أهل الحديث التي نادوا فيها بالإتياع كذلك ، والدعويان وإن كانتا تبدآن من نقطة واحدة وهي إتياع التعاليم الأولى والاقتداء بروح السلف فانهما تأخذان بعد ذلك في التباين والاختلاف . فالأصل الذي يعتد به الترمذى في دعوة الإتياع هو الحياة الإسلامية الأولى بما فيها من بساطة وروح ووحدة بين عناصرها جيعا ، ببسبب الأصل الذي يدعو إليه أهل الحديث هو أحد هذه الفروع التي نضجت في عهد الحياة المعقدة ذات الوحدة المفككة والروح البشاحية هو ذلك الثوب الذي يفتقد الروح وهو ذلك الفرع الذي يجهد نفسه في أن يحل محل الأصل وما دعوى الإتياع والاقتداء إذن إلا وسيلة ليتناول بها على مكان الأصل القديم وليستعظم بها على بقيسة الفروع الأخرى . فالإتياع فيما يدعو إليه الترمذى غير الإتياع الذي يدعو إليه أهل الحديث وإن كانا يتبدآن من نقطة واحدة ، ومن هنا

(١) كتاب المسائل المكونة ٣ ، ٤ .

يتبين لنا كيف أن الترمذى مع دعوته للاتباع والاقتداء قد أشرك أهل الحديث فيما أشرك فيه أهل الراى من النقد غير أنه يرى أنهم أقل منهم تهافتا وزلا « قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين صنفًا ينتحلون الفقه وعلم الراى وصنفًا ينتحلون الحديث ونلاحظهما فترى أصحاب الراى أكثر تهافتًا وزلا وأقسى قلبًا وأخشن جانبًا وأكثر تناطحا وتحاسدا من أهل الحديث » (١) ، وأن كان يشرح ذلك أيضا فى مكان آخر اذ يرى أن أهل الحديث ينقصهم الفقه فى الدين والفهم لما يروون أو بصارة أخرى أنهم وقفوا من الشكل دون أن ينفذوا الى روح الأصل الأول وما يعتمد عليه من قيم ، « فهم صنفان — صنف مؤدون للأخبار وليس عندهم وراء ذلك شيء من قوة الاستنباط ولا يجوز لهم العمل بشيء منه دون الثقة فيه ، والا الاعتراف للخلق بذلك ، لأن من الحديث ناسخًا ومنسوخًا وخاصًا وعامًا ، ومنه ما له تأويل عظيم ، ومنه ما يثبت ومنه ما لا يثبت فهؤلاء سمات العلم عليهم وليسوا من العلماء ، ولكنهم حملة نقالون الى من بعدهم من القرون ، فقد لزمهم اسم العلماء عند العامة بما أنتحلوه » (٢) .

وقد يطلق اسم أهل الحديث فى ميدان الكلام على هذه الطائفة من الحشوية التى ترفض النظر والتأويل ، وتعارض مذاهب المتكلمين بهذا المنهج الحرفى الذى تدعو اليه ، والذى يطلق عليه اسم الاتباع ، كذلك يطلق لفظ أهل الحديث فى ميادين أخرى على هذه الطائفة من أهل السلف التى أخذت فى معارضة الصوفية ، وعلى طائفة أخرى من أهل الإصلاح كانت تشفق من تقدم الحياة العامة يومئذ فى ناحيتها الاجتماعية وتدعو الى الوقوف على ما كان على عهد السلف والتمسك به ، فهم يحاربون كل بدعة ويدعون الى كل هدى هؤلاء جميعا تدخل دمعهم اسم تحت اسم الاتباع .

غير أن الاتباع الذى يدعو اليه الترمذى يختلف كذلك عن هذا الاتباع الذى تدعو اليه هذه الطوائف المختلفة من أهل الحديث ، فالاتباع الذى يدعو اليه الترمذى هو منهج أبعابى يرمى الى تعمق روح الصلوة الأولى وفهمها لاتباعها بينما الاتباع الذى تدعو اليه الطوائف الأخرى هم دعوة سلبية تشفق من تقدم الحياة فتريد أن تقف بها عند حد وتنشد المحافظة على القديم فى شكله ورسومه فحسب . فالمنهج الأول يدعو الى

(٢) كتاب الاكياس ١٢٨ .

(١) كتاب المسائل المكتوبة ٣ .

روح الحياة الأولى ، وأما الثاني فيدعو الى شكلها ، والأول منهج إيجابي
ينشد شيئاً سامياً يسعى اليه ، وأما الثاني فهو منهج سلبي يشفق
من شيء غامض يفر منه .

وإذا كنا قد وصلنا الى هذا التمييز بين دعوة الاتباع عند الترمذى
وبين هذه الدعوة عند أهل الحديث وراينا افتراق الطريقتين بمذهب
الترمذى ومذهب أهل الحديث فانما يضع ذلك يدنا على بدء المرحلة
الأولى من مراحل مذهب الترمذى .

أما هذه المرحلة فتبدأ فى هذه الدعوة الهادئة التى تتخلل نقد الترمذى
للعلم والعلماء التى ينشد فيها فى هدوء استجلاء روح الاسلام خلال
التأمل فى حياة السلف الأول بتتبع أخبار الصالحين والصادقين من
الصحابة والتابعين . فهذه هى المرحلة الأولى فى فهم روح الاسلام وأدراك
تعاليمه وهى المرحلة الأولى كذلك فى المعرفة وهى المرحلة الأولى التى
يبدأ منها مذهب الترمذى فى المعرفة . هل هى النقطة التى يبدأ منها هذا
المذهب فينمو وينمو حتى يكون بناء رائعاً عظيماً « فهل ترى فى شيء منها
. . محاسن أخلاق الكرام فى الدين وأخلاق رسول الله صلى الله عليه
وسلم وشماله وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعدهم وجدهم واجتهادهم
وصدقهم ووفاءهم وبذلهم نفوسهم لله (١) » .

هذا هو الأصل الأول الذى يدعو اليه الترمذى وهو جماع الأمر
والنقطة الأولى من مذهب الترمذى فى المعرفة هذه النقطة التى أفضت
بنا اليها نصوص الترمذى فى نقد العلم والعلماء ، ولناخذ إذن فى تحليلها
لنتبين مراحلها ، ولنتبين فيها هذه النواحي الجديدة التى حدث بالترمذى
الى نقد العلم والعلماء - هذه النواحي التى ترجع الى المنهج والموضوع
بعد أن فرغنا من الكلام عما يتصل بالغاية والاتجاه العام والروح .

(١) كتاب المسائل المكتولة ٣ .

٣ - الظاهر والباطن

٢٨ - رأينا فيما مضى فى تحديد غاية الترمذى فى المعرفة وفى تقده للعلم والعلماء انه كان يتجه نحو الأصل الأول لتعاليم الاسلام أو الروح الأولى على عهد السلف رأينا انه فى سيره الى هذه الغاية التى ينشدها كان يرمى دائما الى التخلص مما شاع فى عصره من علوم الدين هذه العلوم التى لم يكن يراها الا شكلا يفتقر الى الروح . وهذا المنهج الذى اتبعه الترمذى للوصول الى غايته انما كان يطلق عليه اسم الظاهر والباطن أو علم الظاهر والباطن . . أما الظاهر فهو هذه العلوم الجزئية المتباعدة التى شاعت فى عصره ، وأما الباطن فهو ذلك الأصل الذى يسمى اليه بما فيه من وحدة فى الروح والموضوع .

رأى الترمذى هذه العلوم التى شاعت فى عصره شكلا ينقصه الروح ، ورآها أجزاء تنقصها الوحدة ، ووجدتها رسوما وحدودا لا تؤلف بينها غاية ، فاطلق عليها علوم الظاهر . ورأى الأصل الذى كان على عهد السلف علما جامعا وروحا قوية متماسكة تحتاج الى التأمل والتدبير فاطلق عليها علوم الباطن .

أما العناية بالنوع الأول فهو ظاهر من الأمر ، وأما العناية بالنسوع الثانى فهو باطن منه ، وإن اصطناع طرائق أهل العلم الأول نهج ظاهر ، وأما اصطناع طرائق أهل العلم الثانى فهو منهج باطن ، وهكذا كان هناك منهجان فى دراسة الدين : دراسته لظهر ، وهو نهج أصحاب الأشكال والرسوم ودراسته لبطن وهو نهج أصحاب الحقائق والقلوب « فهذا القرآن كائن فيه هذه الألوان فمن قرأ القرآن لظهر ، مرت هذه الأشياء عليه ومر بها وهو عنها نائم والنائم لا يتلذذ الا بالنوم فقط ، ولا يجد الالم والتعب فى حال نومه ، ومن قرأ القرآن لبطن فاذا قطع قلبه العقاب أعيا واذا قطع المفاز عطش ونصب ، واذا قطع البساتين طرب واذا طعم الأعراس سكر . . (١) »

والظاهر والباطن من أمر هو نسبة فيه بين وجهين . وظاهر الدين وباطنه هو نسبة بين ما يبدو وما يالفه الناس ، وبين ما يستتر وما يكمر وراء النوع الأول . فاذا كانت الغاية هى الأشكال والرسوم التى الفت

(١) كتاب الاكياس ٦٥ .

فى علوم القرن الثانى والثالث الهجريين ظاهرا من الامر وكانت العناية بالأصل الأول تقديم الذى كان على عهد السلف الصالح باطنا منه ، كان هذا الأصل بمثابة الباطن أو الحقيقة التى تكمن وراءها هذه الأشكال أو الرسوم أو بعبارة أخرى كانت هناك صلة فى النوع على الأقل بين هذه العلوم المستحدثة وبين الأصل الأول .

ولكن هذه الصلة واضحة كل الوضوح خفية كل الخفاء . فعلم القرن الثانى والثالث علوم قد استعمرت ثوبها الظاهرى من هذا الأصل الأول فهى علوم دين تعنى الفقه والحديث والقراءة والكلام ، فالصلة بينها وبين الأصل الأول واضحة منفردة ، وهذه العلوم من ناحية أخرى تختلف فى القيم العليا التى تكمن وراء مناهجها وموضوعاتها عن تلك التى تكمن وراء الأصل الأول القديم اختلافا بعيدا يجعل الصلة بينها وبينه صلة خفية كل الخفاء تثير الجدل والنزاع دائما .

والقيم العليا فى علوم القرن الثانى والثالث هى باطن من الامر لظاهر منه وهو ثقافة هذين القرنين ، والقيم العليا فى علوم الأصل الأول القديم هى باطن من الامر لظاهر آخر هو علوم الصدر الأول ، فما الذى يعنيه الترمذى بالظاهر والباطن ؟

ان النسبة بين كلمتى الظاهر والباطن هى نسبة صلة بين نوعين وهى كذلك دعوة للتفرقة بين نوعين ، هى دعوة للتمييز بين الظاهر والباطن وهى صلة بين هذا الظاهر والباطن ، والترمذى حين اطلق هذا الاصطلاح انما كان يقصد به الى التمييز أكثر مما يقصد به الى صلة ، يقصد به الى التمييز اطلاقا بين ثقافة القرن الثانى والثالث وبين ثقافة العهد الأول ، ويقصد به بعد ذلك الى التمييز بين ظاهر ثقافة القرن الثانى والثالث وبين باطن ثقافة العهد الأول ، كما يقصد به أيضا الى التمييز بين الظاهر والباطن من ثقافة القرن الثانى والثالث .

هناك اذن أربع صور وضعت أمام الترمذى : اما الأولى فهى ناحية الظاهر من علوم القرن الثانى والثالث ، وأما الثانية فهى ناحية الباطن من علوم هذين القرنين ، وأما الثالثة فهى ناحية الظاهر والباطن اطلاقا من ثقافة العهد الأول ، وأما الرابعة فهى ناحية الباطن من ثقافة العهد الأول .

وفكرة الظاهر والباطن التى تدعو الى التمييز دائما والتى تبسدا من أقصى الظاهر من ثقافة العهد المتأخر الى أقصى الباطن من ثقافة العهد

التقديم إنما تجوز خلال هذه النواحي الأربع لتضع كلا منها فى درجتها بالنسبة الى الاخرى .

اما اولى هذه الصور وهى الظاهر من ثقافة المهد الجديد فهى بالنسبة اليه أكثر الصور اعراضا عنها وازوارا ، ولها ازدياد ونقدا فاهلها أكثر الناس تهاوتا وزلا واقسامهم قلبا واخسئهم جانبيا وأكثرهم تناطحا وتنافسا وهؤلاء هم الذين نجدهم فى نقده تحت صور مختلفة فى أماكن متباينة تحت القاب من أهل انراى او الفقه والكلام او النقلة والرواة او التالين للقرآن او الوعاظ والقصاص أو المشاكلة بين الصوفية ، وفى هذه الأنواع يطلق الترمذى قلمه ولسانه ويشند فى تقديمهم ونقدهم مائتوا به من قشور العلم أو من العلوم الفاسدة التى تجد النفس فيها حظها .

واما الناحية الثانية فهى ناحية الباطن من ثقافة المهد الجديد وهذه الناحية رضى عنها الترمذى وانكرها ، رضى عنها من ناحية انها باطن لظاهر وهو يكلف بكل باطن وانكرها من ناحية أن قيمتها التى تتصل بالمهد الجديد تختلف اختلافا كثيرا عن القيم العليا التى ينشدها وراء ذلك فى باطن ثقافة المهد الاول ، وهكذا رضى الترمذى عن جانب من هذه الناحية ونأى عن جانب منها ، اما الجانب الذى رضى عنه فهو يتمثل فى هذه الدعوة الروحية التى قام بها زهاد القرن الثانى والثالث فى الحض على الزهد ، وترك الدنيا والورع والتقوى والاتجاه الى الله ، والأمراض من شهوات النفس والاشادة بمعانى الايثار والاخوة والفتوة ، اما الجانب الذى نأى عنه فهو هذا القدر النظرى من علوم الصوفية الذى كان يهدف الى جعل التصوف علما من العلوم ويسمى لوضع قواعده ، فانه يرى ذلك النوع خلوا من نور أو اخلاص ، ولا يراه الاكلاما مسلسلا ككلام الشياطين » وجعلوا عيوب النفس علمهم وحديثهم فيبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على أنفسهم فى طلب العيوب واستخراج مكانتها تكايسا وتحذلقا فى الكلام فوقوا فى ظلمة الاغترار ، وهذا علمهم ورأس مالهم فلا يراون الشهر واندهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس فى باب المعرفة ، وفى شأن الوصول الى الله تعالى ، فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفاتك الى هذا العلم عيب كلام مسلسل كانه من كلام الشياطين يفترون ويقرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين » (١) .

(١) كتاب الاكياس ٩٥ ، ٩٦ .

وأما الناحية الثالثة فهي ثقافة العهد الأول اطلاقاً دون الانصراف الى تحليلها وهذه الثقافة فى مجموعها يرضى عنها الترمذى ولا ينقم منها شيئاً فهي تتصل بالعهد الأول وهو يرضى عن ذلك العهد ونقمها من ناحية أخرى ظاهر لباطن آخر ، الظاهر يكون دائماً فى مرحلة دون الباطن ، لذلك فهي لا بأس بها فى ذاتها ، ولكن الوقوف عندها غاية كل الناس وهو حجاب دون الغاية العظمى .

وأما الناحية الرابعة فهي الباطن من ثقافة العهد الأول وهى غاية الغايات والنهاية الاخيرة التى يتجه اليها الترمذى حين يرسل كلمته الباطن اطلاقاً . وكانت تتمثل هذه الناحية فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ابي بكر وعمر وعثمان وعلى وابى عبيده وابن مسعود ومعاذ بن جبل . « فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبودة وحق ايمانه واسلامه فاستحق البر والطف من مولاه فمن عليه بالحكمة واوصله بذلك النور الى معدن التدبير يوم المقادير ، فكان المنسويون الى ذلك فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وابا عبيدة وابن مسعود ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم » (١) .

واذا كانت فكرة الظاهر والباطن هذه فكرة للتمييز بين هذه الصور التى تمثلت امام الترمذى فما هذه العناصر الحقيقية التى كان يحسها الترمذى فى هذه الصور ؟ والتى كانت تدعو الى البحث عن فكرة للتعبير عما يحسه من تميزها عن غيرها ، ان هذه العناصر انما تنجلي فى اوضح صورها فى الناحية الرابعة وهى فكرة الباطن من الثقافة الاولى على العهد الأول .

كانت هذه العناصر تتمثل أولاً فى هذه الناحية الخلقية التى تقوم عليها ثقافة العهد الأول من الزهد وترك الدنيا ، ومن الورع وايشار رضا الله ، ومن الاعراض عن شهوات النفس والخلاص من حب المنزلة والجاه . عند الخلق أو السلطان ومن ايشار الآخرة على الدنيا والحق على الباطل ، والايشار والمحبة على الاثرة والانانية والبغضاء . وكانت هذه العناصر تمثل كذلك فى الجانب الظاهر من ثقافة هذا العهد ايضا كما كانت تتمثل كذلك فى ناحية من الجانب الباطن من ثقافة العهد الجديد وهى الدعوة التى كان يدعو اليها زهاد القرن الثانى والثالث وصوفية فى الناحية الخلقية .

(١) كتاب الفروق ٩٥ ب .

وكانت هذه العناصر تتمثل ثمانية في اتجاه آخر كان يفهم الدين على انه طريقه للحياة ونمط في السلوك وهدى وسمت وخلق ، ولم يكن يعتبر الدين علما او ثقافة او مجموعة تعاليم ، وكان يعتبر الدين هو الانطباع بصورة الرسول صلى الله عليه وسلم في شمائله وهديده وسمعته وورعه وتفواه وحبه لمولاه وفي ايمانه واعتقاده وزكاوة نفسه او بصارة اخرى كان انطبعا بصورة الرسول الحسية والنفسية والوجدانية والعقلية لايترك بين ناحية من هذه النواحي ، يرى السدين كلا لا تجزئة فيه ، ويرى أن جميع تعاليمه متماسكة لايقوم بعضها بفسر الآخر ، كانت هذه العناصر تتمثل كذلك في ناحية الظاهر من ثقافة العهد الاول ، هذا العهد الذي عاش الرسول صلوات الله عليه بين ظهرائه فالمر فيه بشخصه وطبعه بطابعه كما كان الترمذى يفقد هذه العناصر في ثقافة العهد الجديد اطلاقا « فهل ترى في شيء منها .. عاين أخلاق الكرام في الدين وأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وشمائله وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده وجددهم واجتهادهم وصدقهم وفاءهم وبذلهم نفوسهم لله .. فأهل الرأي في خلو من هذا العلم كله » (١) .

وكانت هذه العناصر تتمثل ثالثة في هذه القيم العليا التي كانت تستتر وراء ثقافة العهد الاول وتكوين الأصول التي تعتمد عليها هذه الثقافة .. هذه القيم التي كانت قوام الناحية الروحية من ثقافة هذا العهد ، وهذه القيم هي الناحية العاطفية والاعتقادية من الدين ، كانت تتجلى في الإيمان بالغييب والآخرة وفي مقدار تأثير هذا الإيمان في الإنسان وفي درجة اعتقاده وبقينه ، وكانت هذه العناصر لا تتمثل الا في هذه الناحية الباطنية من ثقافة العهد الاول .

وكانت تختلف اختلافا بينا عن تلك العناصر التي تنطوي عليها الثقافة الباطنة للعهد الجديد في القرن الثاني ، ذلك أن القيم التي تعتمد عليها الناحية الأولى قيم دينية غيبية ، وأما قيم الناحية الثانية فهي قيم علمية خالصة أو علمية دينية ، وفرق بين الإيمان والعلم أو بين الإيمان الخالص وإيمان لا يقوم بعلم ، وقد أوضح الترمذى هذه العناصر في عبارة له يعرض فيها لعلم العهد الجديد ليبين ما ينقصها من عناصر الإيمان ، فهل توى في شيء منها ذكر المعاد وصفة الجنة والنار وصفة الموت

(١) كتاب المسائل المكنولة ٤ .

والبرزخ وما فيه من الأحوال وصفة القيامة وأحوال الموقف وشدة
الحساب وقطع مسافة النار على دقة الصراط ووزن الأعمال وصفة
خوف الخائفين وشوق المشتاقين وخشية العلماء لله وصفة المتقين
والورعين وصفة الزاهدين والراغبين ومنازل الدين ومكاييد النفس والعدو
والهوى وصفة الأكياس والمفتنين وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه
ومعانيه « فاهل الراى فى خلو من هذا العلم كله » (١) .

وهذه العناصر التى لا توجد إلا فى الناحية الباطنة من ثقافة العهد
الأول انما تستندى فى الوصول اليها منهجا خاصا يختلف كل الاختلاف
عن المناهج الأخرى التى تتطلبها النواحي الباقية ، فهذه العناصر هى
عناصر ايمان أولا ، والايمان يحتاج الى اعتقاد واطمئنان ويقين بالغيب
والآخرة ، ويحتاج الى عاطفة مشبوبة قوية والى فؤاد متولب والى قس
من حرارة الايمان تشع جذوته فى هذا القلب ، وهذا الاعتقاد وهذه
العاطفة انما يختلفان فى شخص منهما فى آخر ، فاطمئنان ثابت ويقين
راسخ عند شخص وشك وريبة عند آخر ، وحرارة وقوة وحدة فى قلب
وفتور ومراخ وثقل فى قلب آخر وهذا الايمان يتصل من ناحية أخرى
بالم خلقى آخر يتصل به صلة من التلازم والاطراد . فعلى قدر ايمان
القلب بأوامر الله والآخرة يكون قدره من التفانى فيما أمر الله به من
الخير والخلق والصلاح ، وهكذا كان هذا المنهج الباطن الذى يقوم على
الايمان انما يحتاج الى مقومات اربعة لابد من توافرها فيه ، أما هذه
المقدمات فهى كما يأتى :

أولا — فكرة وعقيدة من الغيب والآخرة .

ثانيا — فكرة واطمئنان الى المثل الخلقية .

ثالثا — عاطفة وهوى نحو العقيدة والخلق .

رابعا — ترق دائم فى درجات الوضوح فى العقيدة والخلق وفى قوة
العاطفة نحوهما .

وهكذا كان هذا المنهج يتكون من غاية ومن طريق الى هذه الغاية ،
ومن قوة فى السير الى هذه الغاية ، ومن درجات فى ادراك هذه الغاية،
ومن هذا جميعا تتكون مقومات هذا المنهج الذى يتجه من الظاهر الى
الباطن .

(١) كتاب المسائل المكونة ٣ ، ٤ .

ولكن خصائص هذا المنهج ومميزاته لا تبين تماما حتى نعرضه على المناهج الأخرى التي آثر الترمذى أن يتأني به عنها .

أما أول هذه المناهج فهو المنهج الصوفي ، ذلك المنهج الذى انتشر بين الصوفية على عهد الترمذى أو قبله بقليل والذى كان يقترب أحيانا من منهج الترمذى وينأى عنه فى كثير من الأحيان .

كان منهج الصوفية هذا يذهب كما يذهب الترمذى الى أنه لكل ظاهر باطن . وكان الممول عنده فى جميع الأعمال والأحوال والتعاليم على الباطن دون الظاهر . وكان يذهب فى الاعتداد بالقلب والتعويل عليه مذهباً واضحاً جعله العنصر الأول من عناصر هذا المنهج ، وكان بهذا القدر العام يشترك مع منهج الترمذى الباطن ، وكان بهذا القدر أيضا يحوز رضا الترمذى ، ولكن هذا المنهج عند المعارضة الدقيقة فى مقوماته بمذهب الترمذى نجده يختلف عنه اختلافا جوهريا .

(١) أعمال القلوب والجوارح : اهتم صوفية الثقافة الجديدة اهتماما شديدا واضحا بنظرية القلوب والجوارح فيما يأتبه الانسان من الأعمال وقد ألف أحدهم من بين صوفية البصرة وهو الحارث المحاسبى (٢٢٤ هـ) كتابا فى ذلك يشرح فيه هذه الفكرة ويعدد طائفة من الأعمال تتباين فيها أعمال القلوب من أعمال الجوارح ، وقوام هذه النظرية عند هؤلاء الصوفية - هو أن للقلب أمالا كما أن للجوارح أعمالا ، وأن الممول عندئذ على أعمال القلب التى يجب أن لا تتخلف عن أعمال الجوارح فعمل الجارحة دون عمل القلب ضرب من الباطل ، وذهبوا فى ذلك الى قريب من هذا الحديث الذى يقول : « إنما الأعمال بالنيات » . بل ان للقلب فى كثير من الأحيان عملا قد يكون باطلا سواء صدقته الجوارح فى ذلك أو كذبت . . فالشهوة التى يجدها القلب فى النظر الى المحرم من أعمال القلب تحسب عليه وان كانت لا تحسب على الجوارح ان كانت النظرة الأولى لقولهم « النظرة الأولى لك والثانية عليك » ، والصدقة والصلة التى تمتد بها اليد عمل من أعمال الجوارح قد يصدق القلب بنيتها أو يكذبه ، فهناك أعمال للقلوب وهناك أعمال للجوارح ، وهناك أعمال للقلوب والجوارح معا ، والحساب يكون على القلب كما يكون على الجوارح . كما يضبط القلب أعمال الجوارح فى كثير من الأحيان .

والترمذى أيضا يرى فى منهجه الاعتداد بالقلب ، ويذهب الى قريب من يذهب فى ضبط القلب لأعمال الجوارح غير أن للقلب عند الترمذى علما آخر يقوم بنفسه وجانباً مستقلاً يسير فيه وفق نظامه ، فلايمان

شيء يختلف عن العمل كل الاختلاف والإيمان هو حالة من حالات القلب
فالقلب يكون عامراً بالإيمان واليقين والاطمئنان ويسير إلى الله في درجات
من درجات الإيمان وتكون صورة الإيمان فيه واضحة بينة لا لبس فيها
ولا غموض ، ويكون هواه إلى المثل العليا من الاخلاق يقدسها ويهواها ،
ثم هو يختلف بعد ذلك من انسان لآخر وفق ما يكون فيه من حرارة
وعاطفة وإيمان فهو يترقى في سلم الدرجات والمراتب حتى يصل إلى
الله ، فالسير إلى الله عند الترمذى إنما يكون بالقلوب لا بالأعمال والعبرة
عند الترمذى بالقلوب لا بالأعمال وإن كان ذلك لا يعنى إهمال العمل .

القيمة العليا التي يبدأ منها منهج الصوفية المحدثين هي العلم والغاية
التي يهدفون إليها ، هي الأخلاق فهم يريدون أن يضبطوا أعمال الإنسان
على ضوء معرفتهم بالنفس الإنسانية ، وعلى قدر ما أوتوا من علم ينجسها .
« وجعلوا ميوب النفس علمهم وجديتهم فيقوا مع هذا الحديث ومع
الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكانها تدايساً
وتحلقاً في الكلام ، فرقفوا في ظلمة الافتراء .. هذا علمهم ورأس مالمهم
فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس في باب
المعرفة وفي شأن الوصول إلى الله تعالى فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا
العيب صيب والتفاتك إلى هذا العلم عيب كلام مسلسل كأنه من كلام
الشياطين يغترون ويفرون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين .. » (١)
والقيمة العليا التي يبدأ منها منهج الترمذى إنما هي الدين أو إيمان
القلوب والغاية التي يهدف إليها إنما هي المعرفة غير أن موضوعها عالم
الغيب والمثل العليا للأخلاق ، فالمنهج الأول منهج نظري عقلى موضوعه
النفس يكاد يقترب كثيراً مما نعرفه باسم علم النفس لولا اختلافه عنه
في غايته الأخلاقية وأما المنهج الثاني فهو منهج يعتمد على البصيرة موضوعه
عالم الغيب والإنسان في صورته العليا (المثل الأخلاقية العليا) وأما غاية
هذا المنهج فهي المعرفة .

(ب) الأحوال والمقامات : وإذا كان للقلب مكان في كل من المنهجين
فقد تردد اصطلاح الأحوال والمقامات في ميدان كل منهما كثيراً غير أن
المعاني والمسميات تتباين في كل منهما .

أما الأحوال والمقامات عند الصوفية المحدثين فهي هذه التغيرات
النفسية التي تمرى الإنسان بين حين وآخر ولق ما يأخذ نفسه به من

جانب العبادة والدين ، فالقلب قد يمر به حالة من الحزن أو الوجد أو الفرح أو الشوق أو الرضا أو الندم وفق مقامه من التوبة أو القربة أو الشهود أو الفناء ، ثم هو يتبدل من هذه الحالة الى حالة أخرى وفق تبدل المقام وزواله أو مع استمراره ودوامه ، فهذه جميعا أنواع من الأحوال تطرأ على القلب وفق ما يحل فيه الانسان من المقام .

أما الحال والمقام عند الترمذى فهو غير ذلك ، هو شيء غير ما يعتري الانسان من ضروب التغيرات النفسية أو العبادة هو درجة القلب فى سيره الى الله وفق ما قطعه من مراحل اليه ووفق منزلته فى مكان الغربة أو بعبارة أخرى هو حالة القلب من العقد والإيمان والنهوض الى الله والمعرفة . وقد يكون للقلب بعد ذلك حالات من الفرح أو الحزن أو الوجد أو الخوف وقد تمتزج بعض الحالات وقد يذهب بعضها ويعود انما العبرة فى الحال والمقام عند الترمذى بمقامه من الله ودرجته فهو فى منزلة المؤمنين أو الصادقين أو الصوفية أو فى منازل القربة ومالك الملك .

الأحوال عند الصوفية المحدثين تختلف فيما بينها فى النوع ثم هى بعد ذلك ضرب من الحالات النفسية ، أما الأحوال عند الترمذى فهى تختلف فى الدرجة ، ثم هى بعد ذلك ممن وحظوظ يهبها الله لمن يجتبيه ، أو هى نوع من الجبائية يحس القلب نعيمها - هى نوع من الإيمان والاطمئنان والمعرفة على السعادة فى تحصيل الإيمان والاطمئنان والمعرفة وأن كان يتقلب القلب فى كثير من الحالات مما توردتها عليه النفس أو مما يرسله الله له من الواردات .

أما المقامات عند الصوفية الحديثة فهى جنبات من الإيمان أو الدين أو العبادة يحلها القلب منزلة تلو منزلة ، ولكنها عند الترمذى درجات فى الصعود الى الغاية العليا ومراحل فى السير اليه ، أما نسبة هذه الى تلك فهى نسبة الوحدة التماسكة الى جنباتها المتعددة المتباينة المفككة ، فمقامات الصوفية المحدثين من إيمان الترمذى ان هى الا جنبات متعددة متناسبة فى جسم واحد ، فهناك من يطوف حول هذا الجسم يرتاد جنباته جنباً جنباً متنقلاً بينها وهو الصوفى المحدث ، وهناك من يتخطى هذه الجنبات الى حقيقة هذا الجسم وملتقى جنباته ، ثم ينقل بعد ذلك فيه طبقة طبقة ودرجة درجة وهو صوفى الترمذى .

الإيمان عند الأول جنة مختلفة الرياض متباينة أنواع الرياحين ، ولكنها عند الصوفى الثانى جنان يعلو بعضها بعضاً متباينة الدرجة والمنزلة

تختلف كل منها فيما تضمه من سابقتها وفق مكانها من العلو والدرجة ،
أما الأول فهو إيمان الصوفية المحدثين وأما الثانى فهو إيمان الصوفية
على منهج الترمذى .

وأما ثانى هذه المناهج فهو منهج الاتباع من أهل الحديث والحنابلة
والظاهرية فقد كان هذا المنهج يشتهر بمنهج الترمذى فيما ذهب إليه
من الرضا اطلاقا عن الأصل الأول من ثقافة العهد القديم ، وفيما ذهب
إليه من الرضا فحسب بالتمسك بظاهر هذا الأصل ، فقد كان ذلك
المرحلة الأولى من مذهبه ، نأى يدمو إليه فهو يحض عليها ، ولكنه يكره
الوقوف عندها فالاتباع هو الباب الذى يولج منه إلى نظام الباطن والاتحاد
إلى هذا الباب شرط ضرورى فيما يدمو إليه ، ولكن الوقوف دون هذا
الباب زلل لا يفتقره الترمذى ، فالاتباع جزء من منهج الترمذى ، ولكنه
مقدمة لما وراءه .

أما منهج أهل الحديث والحنابلة والظاهرية فهو ينطوى على دموع
من الاتباع والتقليد بروح السلف ، ولكن هذه الدموع هى كل ما هنالك
ليس وراءها من شيء ، هى ظاهر من الأمر ليس وراءه باطن ، وهى نهاية
لبس بعدها مسير ، ومن هنا بدأ الترمذى فجاز بهذه الطوائف جميعا
راضيا عنها ، ثم انتهى منتقدا لها لوقوفها دون الغاية . فهو يعطف
عليها وينقدها ، وهى من ناحية أخرى أقرب إليه من بقية أهل الظاهر
الذين لا يدينون بالاتباع ، قال له قائل نرى صنفين فى هذا الدين صنفا
ينتحلون الفقه وعلم الرأى وصنفا ينتحلون الحديث ، ونلاحظهما ، فنرى
أصحاب الرأى أكثر تهافتا وزلا وأقصى قلبا وأخشن جانبا وأكثر تناطحا
وتحاسدا من أهل الحديث فمن أين هذا ؟ . . » (١) .

وأما ثالث هذه المناهج فهو منهج أهل الظاهر من أنصار الثقافة
الجديدة أو بعبارة أخرى منهج أهل الرأى ، وهذا المنهج هو أبعد المناهج
التي صادفها الترمذى عن منهجه الذى يدمو إليه ، وهو المنهج الذى
يبوء بالنصيب الأكبر من نقده ، نصادف ذلك فى كل مكان يعرض فيه
الترمذى لنقد العلم والعلماء .

هذه هى جملة المناهج التى آثر الترمذى أن ينأى بمنهجه عنها تبينا
من مقارنة مقوماتها بمقومات منهجه الخصائص الأساسية فى هذا المنهج

الذى كان يتجه من الظاهر الى الباطن هذه الخصائص التى ترجع الى مسألتين أساسيتين .

أولا - منهج الترمذى الباطنى منهج يعتمد على البصيرة ويختلف عن المنهج العقلى النظرى الذى كانت تعتمد عليه ثقافة القرن الثانى والثالث .

ثانيا - منهج الترمذى منهج اقبامى تقليدى ، وإن كان لا يجب أن يقف عند حد الاتباع فحسب ، أما غاية هذا المنهج فهى المعرفة . هذه الغاية التى يجدر بنا أن نقف عندها والتى ستكشف لنا عن جانب من نقد الترمذى للعلم والعلماء من ناحية موضوع العلم .

٤ - المعرفة : . الحق . العدل . والصديق .

٢٩ - والترمذى فى سيره من الظاهر الى الساطن أو فى اتجاهه من ثقافة العهد الجديد الى ثقافة العهد الأول أو سيره نحو المعرفة إنما يمر بمراحل أربع ترجع الى ثلاث نقط اذا نظرنا اليها من ناحية نوعها .

أما أولى هذه المراحل فهي الوقوف مع أهل العلم الظاهر من أنصار ثقافة العهد الجديد أو من أنصار الدعوة الى الأصل الأول فكل منهما يعنى بظاهر من الأمر وكل منهما يتناول الدين من ناحية تعاليمه التى تتصل بحياة الانسان الظاهرة فى سلوكه وسمته وفى عاداته وعباداته وفى معاملاته واضطرابه فى الأوش .

وهذه التعاليم سواء منها ما يدور فى أوساط أنصار الدعوة الى الأصل الأول أو فى الأوساط الأخرى من أنصار الثقافة الجديدة تقوم من مذهب الترمذى فى المعرفة مقام المدخل الذى يولج منه الى رحاب البيت .
فهي المرحلة الأولى التى لا بد من اجتيازها .

غير أن هذه المرحلة التى تتكون من نوعين متباينين من الثقافة لا بد أن تنتهى الى وجه من التماسك والاتحاد كى تستقر عنده ، ولم يكن ذلك عسيرا على الترمذى أو بعيدا عنه فأخضع إحدى هاتين الثقافتين الى روح الأخرى وتعاليمها وتحكيمها فى ذلك يضع الأصول التى تجمع بين الثقافتين فى هذه الناحية الظاهرة كما يخرج من دائرتها ما لا يتفق وهذه الوحدة الجديدة .

أما أقرب هاتين الثقافتين الى الغاية التى ينشدها الترمذى والى المذهب الذى يدعو اليه فهي ثقافة العهد الأول وتعاليم الأصل الأول ، وهكذا فى حدود منهج الاتباع والاقتداء استطاع الترمذى أن يضع الأصل النقصى الذى يميز به فى هذه المرحلة بين الحق والباطل أو المشروع والفكر .

وأما المرحلة الثانية من هذه المراحل فهي الوقوف عند هذه القيم الروحية أو الناحية الباطنية من ثقافة العهد الجديد ، فقد نظر الترمذى فيما دعا اليه المحدثون من الصوفية من الزهد وترك الدنيا والأعراض عن الشهوات وإيتاء الطاعة ورفض المنزلة عند النفس والحلق فرآه جزءا من دعوته ورآه مرحلة من مراحل سيره الى المعرفة .

ولكن هذا الباطن لا يتفق تماما مع ما يدعو اليه ، فهو يعتمد على منهج وعلى قيم غير المنهج والقيم التى يراها فليقره اذن فى غايته

واتجاهه وليقف قليلا في منهجه وقيمه ، وليس ذلك على الترمذى بصير فما عليه الا أن يقيد بمنهج الاتباع والاقتداء في هذه المرحلة ما التزمه قبل ذلك في المرحلة الأولى ، فان هذا الاطراء في المنهج كفىل بأن يضمن للترمذى وحدة مذهبه وتباسك أجزائه ، كما أنه كفىل بأن ينفذ عنه كل ما يناقضه ، وما أحوجه الآن الى أن يرفض كثيرا من علوم الصوفية المحدثين التى تعتمد على قيم ومنهج تخالف قيم مذهبه ومنهج هذا المذهب .

وأما المرحلة الثالثة والأخيرة من هذه المراحل فهى الغاية النهائية التى يقصد اليها وهى الجانب الروحى والباطن الذى يقوم وراء تعاليم العهد الأول وبما يتصل بذلك من إيمان وعقيدة واطمئنان ويقين .

هذه هى المراحل الثلاث التى يمر بها الترمذى فى سيره الى المعرفة تتصل احداها بالآخرى اتصالا وثيقا وتقوم فيما بينها صلة من التلازم والارتباط ، فما قبله من ظاهر ثقافة العهد الجديد إنما يستدعى باطنه وما اشترطه من ظاهر ثقافة العهد الأول لا تقوم الا بباطنه ، وهذا الباطن أو ذاك لا يصح الا بظاهرة الذى يتصل به .

أدرك الترمذى هذه الصلة من التلازم ادراكا واضحا قويا وأدرك الى جوار ذلك ناحية أخرى أشد من هذه أثرا وأبعد منها خطرا ، تلك هى أن هذه المراحل لم تتمثل فى نفسه الا على نحو آخر وان ادراكه لهذه النواحي لم يكن الا على طريقة مخالفة ، فقد ترك كل ذلك وقامت فى نفسه هذه النواحي من جهة قيمتها التى تدعو اليها ومنهجها الذى تلزمه ، فتتمثل هذه النواحي الثلاث فى صورة من الحق والعدل والصدق . ورأى أن المعرفة إنما تقوم بهذه الثلاثة .

« أما بعد فانا وجدنا دين الله عز وجل مبني على ثلاثة أركان ، على الحق ، والعدل ، والصدق ، فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول . . فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل ، واذا افتقد منه العدل خلفه الجور ، واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب ، فهذه الثلاثة جند المعرفة وهذه الثلاثة التى هى أضدادهن جند الهوى (١) » .

فالمعرفة عند الترمذى شعب ثلاث هى : الحق والعدل والصدق وهذه الشعب بعينها هى أركان الدين هى الحق والعدل والصدق ، أما الحق فهو على الجوارح لأنه يعنى الأعمال ، وأما العدل فهو على القلوب

(١) كتاب الاكياس والمفترين ١٢٨ .

لأنه يعنى بالأخلاق ، وإما الصدق فهو على العقول لأنه يعنى بالإيمان والاعتقاد ، وهذه الثلاثة متلازمة متماسكة فلا تكون معرفة بغيرها جميعا ، ولا يكون دين بغيرها جميعا . فالجوارح مطالبة بالحق وهو اتباع الشريعة فى تأليهما ، والقلوب مطالبة بالعدل وهو اتباع الأخلاق فى مثلها ، والعقول مطالبة بالصدق وهو ضمن الإيمان كما قضت بذلك التعاليم ، والإنسان مطالب بذلك جميعا كل ناحية منه مطالبة بما فرض عليها .

وإذا كانت القلوب مطالبة بالأخلاق والعدل فهل هى وسيلة إدراك الأخلاق والعدل ؟ وإذا كانت العقول مطالبة بالصدق والإيمان فهل هى وسيلة إدراك الصدق والإيمان ؟ إن الجوارح مطالبة كذلك بالحق والشريعة وليست هى الوسيلة لإدراك الحق والشريعة ولكنها مطالبة بما هو شأنها فى جانبها العملى ، وكذلك القلب يطالب بالأخلاق والعدل لأنها هى شأنه حين ينصرف إلى العمل ، وكذلك العقل يطالب بالإيمان والصدق لأنهما موضوعه فى جانبه العملى فالترمذى ينظر إلى القلب والعقل من ناحية التكليف وخص كلا منهما بشعبة من شعب المعرفة على أساس هذه النظرة ، ولم ينظر إلى القلب والعقل باعتبارهما أداة للإدراك أو المعرفة والا لوجدنا هذه الاصطلاحات التى اختارها (الحق والعدل والصدق) تفتقر كثيرا عما ترمز إليه من معنى .

والترمذى لم يترك هذه القيم الثلاث عارية عن موضوعاتها بل قابل بينها وبين هذه الموضوعات التى تتصل بها « فالعلم عندنا ثلاثة أنواع » نوع منها الحلال والحرام ونوع ثان هو الحكمة ونوع ثالث هو علم المعرفة وهى الحكمة العليا ، وما وراء ذلك فهو محجوب عن الخلق (١) » . فعلم الحلال والحرام هو العلم الذى تطالب به الجوارح ، وهو الذى يعتمد على العدل ، وإذا فقد حل محله الباطن ، وعلم الحكمة هو ما تطالب به القلوب ، وهو يعتمد على العدل وإذا فقد خلفه الجور ، وأما الحكمة العليا فهى ما تطالب به العقول وهو يعتمد على الصدق وإذا فقد فأنما يخلله الكذب .

وإذا كانت المعرفة عند الترمذى تتكون من شعب ثلاث فإن ذلك يعنى صلة من التلازم والارتباط بينها ، فلا تقوم إحداها بدون الباقيتين ، ولكن ذلك يعنى أيضا أن كلا منها تحوى نصيبا خاصا من المعرفة وتنطوى على قدر من ذلك ، ولكن هذا القدر الذى لا يكون على قسمة من التساوى إنما يضع أمامنا مسألة لها خطرها وهى درجات المعرفة أو مكانة هذه الشعب من مراحل المعرفة .

(١) كتاب الأيكاس والمختارين ١٣٨

المعرفة عند الترمذى تسير من المظاهر الى الباطن أو من الفرع الى الأصل أو بمباراة أخرى تترقى سلم القيم من الأدنى الى الأعلى ، فهي لبست نوعا من الإدراك أو التصور ، ولكنها نوع من المشاهدة لعالم الغيب .

وصور المثل العليا عن طريق البصرة واليقين بصاحبها نوع من الايمان والاطمئنان ، وهذه المشاهدة تختلف في درجة وضوحها ، كما تختلف البصيرة في درجة ادراكها ، وكما يتفاوت الايمان في زيادته ونقصانه ، فالمعرفة تختلف في درجاتها وتباين في مراتبها ويتدرج هذا الموضوع مع سيرها من الخارج الى الداخل أو من المظاهر الى الباطن أو في صعودها من الأدنى الى الأعلى فهي انما تنشئ التعقق والسمو .

ولكن هذه المراحل التي تقطعها المعرفة نحو استكمالها وبلوغها أقصى غاياتها تتدرج في صعودها على أساس تنطوي عناصره في شعب المعرفة السابقة لا في شيء آخر بعيد عنها . فالخلق والعدل والصدق هي العناصر التي ينطوي عليها الأساس الذي يعمل في تدرج المعرفة في مراحلها نحو بلوغها أكمل صورها .

ولكن هذه الشعب لا تتساوى في مقدار تأثيرها على نظام تدرج المعرفة في مراحلها ، كما أنها لا تتساوى فيما تنطوي عليه من المقومات التي على أساسها تتباين مراحل التدرج . فبعضها يحوى من مقومات المعرفة ما يقف به عند المرحلة الأولى فقط . بينما يحوى البعض الآخر من هذه المقومات ما يجوز به الى أعلى درجات المعرفة .

والترمذى في وصفه لهذه الشعب انما راى ترتيبها على حسب أهميتها في موضوعه أو على حسب ما تنطوي عليه من مقومات للغاية التي يقصد اليها . فالخلق هو أدنى هذه الأركان عملا في البلوغ بالمسيرة الى أقصى درجاتها والصدق هو أعلى هذه الأركان جميعا . وبينهما العدل يقوم من الركنين مقام الركن الأوسط أو مقام مرحلة الانتقال بين الطرفين .

وإذا أردنا أن نتبين منزلة كل ركن من هذه الأركان من مذهب الترمذى في المعرفة ومقدار ما ينطوي عليه من مقومات ترتفع به الى هذه الغاية فلنعرض مع الترمذى الى موازته بين علم المظاهر وعلم الباطن أو بين شعب المعرفة في نظام تدرجها ، وهؤلاء الطبقة (أبو بكر . عمر . علي) أحباب الله ، أهل القبضة ، بالله ينطقون وبالله يتصرفون في الأعمال ، فإذا خالفت أعمالهم وأقوالهم العلم المظاهر الذي في أيدي العامة فذلك أعمال وأقوال من علم الباطن ، فهو حاكم على العلم المظاهر محكوم له بالصدق والصواب لأن أهل العلم المظاهر بالعقل يسرون

فى ميدان الظاهر فلو بلغوا ميدان الباطن لتحيروا لأن العقل يهديهم الى ذلك (١) •

فالعلم الباطن حاكم على العلم الظاهر ، وهو محكوم له بالصدق ، وهو يقبل من علم الظاهر ما يتفق وروحه ويرفض منه ما يخالفها ، فالأصل اذن هو العلم الباطن وعلى قدر ارتباطه ما يتفق وروحه ويرفض منه ما يخالفها ، فالأصل اذن هو العلم الباطن وعلى قدر ارتباط العلم الظاهر به وخضوعه له يكون نصيبه من الحق والصدق والصواب •

فالحق اذن خاضع للصدق ومرتب به ، بل هو يستمد منه مقومات حقيقته فيقدر ما يحوى من عناصر الصدق يكون ركناً من أركان المعرفة . والعدل كذلك يخضع للصدق ويرتبط به ومنه يستمد حقيقته التى يقوم بها ركناً من أركان المعرفة •

فالصدق اذن هو المقوم الأول من مقومات المعرفة وهو العنصر الذى تستمد منه الأركان الأخرى مقوماتها وهو الأساس الذى وفقاً له تندرج المعرفة فى مراحل رقيها •

والصدق هذا من بقية الأركان كالجنة الباسقة اليانة بين شعاب الجبال أو فى بطون المهامه والفلوات ، أو رب القصر المنيف ضرب حوله بسور له باب ، فالحق من هذه الجنة هو الدرب من الصحراء الواسعة الذى يؤدى الى الواحة اليانة أو هو حارس الباب من رب القصر المنيف ، فلا يكون صدق حتى تجوز بالحق فمن أراد أن يصل الى الجنة الباسقة ، فعليه أن يميز دربها من بين سنائر الدروب فى هذه المهامه الواسعة ، وعليه أن يسير على سننه يحى ما انطمس منه ويتبع ما ظهر ولا يحيد عنه يمنة أو يسرة لئلا يضل سبيله ، وعليه أن يصبر على كل ما يلقاه فيه من مشاق فهو السبيل الذى لا سبيل غيره ، وعليه بعد ذلك أن يقدره فمهما بدا حقيراً ضئيلاً لا غناء فيه ولا ماء - فهو الطريق الى الجنة الباسقة والواحة اليانة ، وقد يجاوره درب آخر يساميه خصباً ونباتاً وحياة غير أنه لا ينتهى الا عند فلاة مجدبة وصحراء محرقة فمن اغتر به ضل السبل وضاع وسط القفار ، وقد يعود هذا الدرب الخدام فيتبدل وادياً محرقاً وطنناً مجدداً اذا انقشع منه الهم وبم واستقبلته رياح السموم ، وقد تراءى السراب لسالك السبل فان آثم علم حنته فقد كتب عليه الموار وهلك دون غايته • • والحق من هذا القصر المنيف هو الباب الذى سوره وهو من رب هذا القصر بمنزلة حارسه بانه فمن أراد أن يحوز

(١) كتاب الفروق ومنع الغراف (دار الكتب) ٦٢٢ •

الى هذا القصر أو الى ربه فليس له إلا أن يجوز بالباب وحارسه ولا يحقرن أمرهما ، فلا سبيل الى ما يبنى سواهما ، فلا صدق الا عن طريق الحق فهو مرحلة لازمة لذلك ولكن هذا الحق لا يستمد قوته وحقيقته الا من ناحية ما يؤدي اليه من الصدق ولولا ذلك لفضل عليه غيره مما هو أعلى منه قيمة أو أدنى مشقة .

والحال في أمر العدل هو ما وضعنا في شأن الحق فهو من الصدق يتبعه كذلك ويستمد منه قوته وخطره وأهميته غير أنه لا طريق الى الصدق حتى تتركز مقومات المعرفة في المرحلة الأخيرة من مراحلها وهي الصدق فمن هذا الركن الأخير تستمد المعرفة وجهتها وتستمد الغاية التي نوجهها في كل مرحلة من مراحلها والقوة التي تدفعها في السير الى غايتها . فالصدق هو المقوم الحقيقي للمعرفة عند الترمذى .

والعارفون في سيرهم الى ما يبتغون إنما يتجهون نحو الصدق ويسرون بقوة ما تنطوى عليه نفوسهم من الصدق ويتميزون فيما بينهم بقدر ما يحصلون عليه من الصديق ، فالصدق هو أساس تقسيم درجاتهم وهو قوتهم في سيرهم الى غايتهم ، ولذلك فالصدق هو أساس تقسيم درجاتهم وهو قوتهم في سيرهم الى غايتهم ، ولذلك كان المؤمنون عند الترمذى على درجات ، أما أولى هذه الدرجات فهي درجة المتقين الذين يتبعون تعاليم الدين عن عزيمة وإرادة وإخلاص فإذا انتهوا من هذه المرحلة بدأوا في المرحلة التي تليها ، فدخلوا في رحاب المعرفة فكانوا من الصادقين ، والصادقون هؤلاء يدفعهم صدقهم الى مرحلة أعلى مما هم فيه فيسعدون درجة أعلى من درجات المعرفة ، فيكونون من الصديقين . فالمؤمنون عند الترمذى على درجات ثلاث « هم المتقون والصادقون والصديقون ، أو هم العلماء والحكماء والأولياء (١) » . أما المتقون والعلماء فهم على حافة المعرفة وأما الصادقون والصديقون أو الحكماء والأولياء فهم في رحاب المعرفة .

غير أن هذا السير التدريجي إنما يستمر بعد ذلك فوق كل درجة درجة أخرى والصدق وإن كان واحداً في نوعه إلا أنه يختلف في درجته ، ولا حد لفضل الله فانه يجتبي من يشاء من عباده ، فكان هناك بعض الصديقين أبرار وأتقياء وحكماء وأولياء من أهل الجذبة أو القربة « فلما جاءهم الرسول عليه السلام وجدهم مهتدين كراماً فصاروا صديقين وأبراراً وأتقياء وحكماء وعلماء بالله تعالى (٢) » .

(١) كتاب نوادر الأصول ١٤٠ ، ٤١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ وكتاب الفروق ٧٤ .

(٢) كتاب نوادر الأصول ٩٧ .

غير أن الذي يعنى الترمذى أن يرسم حدوده ويوضح معالمه هو الفرق بين علم الظاهر والباطن أو بين العلم والمعرفة ، فالمعرفة مهما اختلفت درجاتها فهي معرفة ولكنها حين يختلف نوعها تصير شيئا آخر غير المعرفة فتصير علما ، وعلم الباطن مهما اختلفت درجاته فأمره كذلك غير أن الذي يعنى الترمذى أن يفرق بينه وبين الظاهر فرقا واضحا ، وهكذا يجعل العلم نوعين ، علم الظاهر وعلم الباطن أو بالعلم والحكمة .

فالحكمة هي المعرفة بدرجاتها وهي علم الباطن بدرجاته المختلفة هي الحكمة المجردة أو الحكمة الظاهرة أو علم التدبير والحكمة الباطنة أو الحكمة العليا أو علم الأسرار والسمات وعلم الأمثال العليا والحروف . ومن ذلك أنهم عمدوا الى نوع من العلم فقطعوا أعمارهم في الاقبال عليه والمناظرة وتركوا ما هو أولى بهم ، وذلك أن العلم ثلاثة أنواع نوع منه علم الله وعلم أسمائه والنوع الثاني علم التدبير والثالث علم أمره ونهيهِ (١) . « فالعلم عندنا ثلاثة أنواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة وهي الحكمة العليا ، وما وراء ذلك فهو محبوب عن الخلق » (٢) .

وإذا كان ذلك هو موقف الحكمة من العلم الظاهر فما موقفها إذن من موضوعات العلوم التي شاعت على عصر الترمذى ؟ وما صلة هذه العلوم بموضوع الصديق الذي هو قوام المعرفة ؟ فهل تحوى هذه العلوم نصيبا من المعرفة أو أن للحكمة طائفة أخرى من العلوم ؟

إن للترمذى موقفين من علوم عصره ، ذلك أنه يصد أولا لاختصاصها لعلم الحكمة وربطها به ، فيجعلها له تبعا وينفى منها ما لا يلزم روح الحكمة ، ثم يعمد بعد ذلك الى الانتفاع بها ، فعلم عصره جميعا مما يتصل بالناحية الدينية إنما يسلكها الترمذى في ركاب المعرفة بعد أن ينفي شوائبها ، وفكرة الحق والعدل والصديق ضمنية أن تكفل له ذلك .

أما العلم الظاهر بما يضم من تعاليم الشريعة من فقه وحديث وقراءات ، وبما يتصل به من أعمال العبادة والزهد والتقوى إنما يدخل في دائرة الحق الذي به تصح أعمال العباد وبه ينفي عنها الباطل .

وأما العدل فهو يضم طائفة أخرى من العلوم التي تعنى بالأخلاق ورياضة النفس والتصوف غير أنه يحتاج الى أن يضبطه بالحق أو بروح الاتباع واقتداء ، كما يحتاج الى أن يضبطه بالصديق وذلك بأن يجعل عرضه يميل الى المعرفة لا الى الأخلاق ، وأن يجعل القوة الدافعة إليها

(٢) المرجع السابق ١٣٨ .

(١) كتاب الاكياس والمغربين ١٣٤ .

هي القلب والوجدان لا العقل والواجب ، فتمهد للسير الى الله على طريق
المعبودة لا العبادة والرضا لا الجهد .

وأما الصديق فله وجهان : وجه يأخذ من علوم القوم بنصيب ، ووجه
آخر يدفع هذا القدر الى الضاية التي رسمت له ، فهو يشترك مع علمي
الكلام والفلسفة الدينية الكونية في موضوعها ، ولكنه يدفعها بعد ذلك في
طريق ومنهج غير الطريق والمنهج اللذين رسمه لهما علماء الظاهر ، يخضع
هذان الفرعان في موضوعهما الى الحق أو الى الاتباع والاقتداء وينهج
بهما نهجا ينأى بهما عما رسم لهما من النظر العقلي الى منهج الإدراك
الباطني أو الوجداني : ذلك أن العقل قاصر عن أن يدرك ما يدركه العلم
الباطني ، فإذا خالف أعمالهم وأقوالهم العلم الظاهر الذي في أيدي
العامة فتلك أعمال وأقوال من علم الباطن هو حاكم على العلم الظاهر
محكوم له بالصدق والصواب لأن أهل العلم الظاهر بالعقل يسرون في
ميدان الظاهر فلو بلغوا ميدان الباطن لبتحيروا لأن العقل لا يهديهم الى
ذلك (١) » .

ذلك هو موقف المعرفة من مجموعة العلوم يومئذ استعانت بها جميعا
بعد أن أخضعت مناهجها لها وربطتها بقايتها ، ولكن هل ذلك هو كل
علوم المعرفة عند الترمذي ، ان للمعرفة بعد ذلك طائفة أخرى من العلوم
تفصح فيها عن منهجها وتزيد بها عن العلوم التي عرفها القوم يومئذ .

أما علوم المعرفة هذه التي امتازت بها فتبدأ جذورها عند قدر مشترك
بينها وبين موضوعات العلوم السابقة فأول علم من علوم المعرفة هو
الحكمة الظاهرة أو علم التدبير ويبدأ هذا العلم مشتركا في دائرة العدل
مع علم الأخلاق والتصوف ، فعلم التدبير هو رؤية تدبير الله في الأمور أو
هو علم حق ، إذ يرى به كيف تجري الأمور والمقادير من معدن الحكمة .
ثم تأتي بعد ذلك الحكمة العليا أو الحكمة الباطنة وهي علم الله ، وفي هذا
العلم تبدأ الحكمة فتستقل عن العلوم الأخرى وإن كانت تستعير بعض
موضوعاتها من مثل علم الكلام أو الفلسفة الكونية الدينية .

تأتي بعد ذلك طائفة أخرى من علوم الحكمة تستقل عن بقية العلوم
التي عرفت يومئذ في موضوعها ومنهجها فهي طائفة جديدة يطلع بها
علينا الترمذي لتوضح لنا منهجه وترسم حدود مذهبه .

(١) كتاب الفرق ومنع الترادف (دار الكتب) - ٦٢٢ .

٥ - الحكمة

٣٠ - والترمذى فى سيره من الظاهر الى الباطن ، وفى نفسه بين مراحل الطريق الباطن والى المعرفة انما يصل الى مرحله يبدأ عندها فى الدخول الى حدود الباطن او الى ميدان المعرفة حيث يبدأ فى التخلص من العلم الظاهر .

ولكن هذه الحدود بين علم الظاهر وعلم الباطن ليست من الوضوح والثبات بحيث يمكن تمييزها والوقوف عندها . فالمراد من مراحل العلم والظاهر الى ميدان العلم الباطن لا يحس بالاختلاف بين النوعين او بين مرحلتيهما عند أول اجتياز هذه الحدود بينهما ، بل قلما يشعر بهذه الحدود عند اجتيازها . فلون الظاهر وخصائصه انما ينسحب مع القسادم من الظاهر على بعض مراحل علم الباطن . وان الذى ينشد المسسرفه يرى نفسه قد وقف على قمته العاليه ، ثم ينظر وراه ليتبين مراحل الطريق قائما يرى حدود العلم الباطن توغلت كثيرا فى علم الظاهر ، ويرى جدول المعرفة تمتد بعيدا فى ميدان العلم . . فالناظر من الظاهر الى الباطن او من الباطن الى الظاهر انما يتأثر بالميدان الذى يتجه الى ما وراء الحدود بين الميدانين ، فلا يتغير لون نظرتة التى بدأ منها الا بعد أن يجتاز الحدود بمراحل كثيرة .

فالظاهر والباطن انما يختلطان فى مرحلة بينهما وليس ذلك اختلاط تدريج بينهما فى المراحل ، ولكن الطريق الذى يسلكه أحدهما لا ينتهى عند نهاية طريق الآخر ، ولكن كلا منهما يسير بعد ذلك مرحلة طويلة فى حدود الآخر موازيا له دون أن يلاقيه ، فيجتمع الطريقان فى منطقة واحدة ويسيران متوازيين ، ولكن يفصل بينهما حاجز منيع يحول دون التقائهما هو الفارق بين علم الظاهر وعلم الباطن .

وهذه العلوم التى تقع فى المنطقة المختلطة ، والتى تقتسمها الحدود بين العلمين قسمة طويلة انما تكون موضوعا لكليهما ، فهى تدخل باعتبار فى ميدان أحدهما وتدخل باعتبار آخر فى ميدان الآخر ، وهكذا رأينا علمى التصوف والكلام يشتركان بين علمى الظاهر والباطن ، فالتصوف من الناحية النظرية العلمية هو من علوم الظاهر وهو من ناحية انه موضوع للعقل الذى هو أحد شعب المعرفة فهو من طائفة علوم الباطن . والكلام

كذلك فاذا اعتمد على العقل والتفكير النظري فهو من علوم الظاهر ، وان كان موضوعه الصديق اضحى علما من علوم المعرفة .

ولكن وبإزاء هذه المرحلة المختلطة من كلا الجهتين ميدانا يختلف تمام الاختلاف عن صاحبه في خصائصه ومنهجه وموضوع علومه ، اما احد هذين الميدانين من ناحية فهو علم الظاهر ، وأما الميدان الآخر من الناحية الاخرى فهو علم الباطن ، وهذا الاختلاف في الخصائص والمنهج والموضوع ، وهذا التقابل بين الميدانين يتمثل في هذا الاختلاف والتباين الذي يصدره الترمذى بين العلم والحكمة فكل واحد منهما رمز لميدان ، وكل منهما تمثيل واضح لخصائص ميدانه وكل واحد منهما رمز لقومات مبدانه قد تركزت فيه جميع خصائصه .»

الحكمة اذن هي لب العلم الباطن وهي المحور الاساسى الذى تقوم عليه مقوماته وهي العلم الذى تتركز فيه جميع فروع المعرفة أو بعبارته أخرى هي العلم الذى تنشده المعرفة وتسمى اليه .

والحكمة هذه هي المرحلة التى تبدأ عندها مراحل المعرفة فى التجرد من جميع خصائص العلم الظاهر وهي المرحلة التى تبدأ عندها خصائص العلم الباطن فى الظهور فى أوضح صورها ، ومعنى ذلك أن القادم من الظاهر أو من ميدان العلم إلى الباطن أو ميدان المعرفة وبغى التمييز بين العلم والمعرفة فانما يجد ذلك يتمثل واضحا أول ما يتمثل فى مرحلة الحكمة ، أو بعبارته أخرى أن الذى ينشأ التفرقة بين العلم والمعرفة ويتخذ العلم أساسا له يبدأ منه انما يجد هذه التفرقة تتمثل فى علم الحكمة ، فالحكمة هي وجه المعرفة مما يلي العلم عليها تنعكس صورته ثم هي بعد ذلك تشق من بعض خصائص الوجه الآخر مما يلي الباطن فيبدو ما بينهما من خلاف .

والحدود بين الحكمة والعلم يرسمها الترمذى فى تفرقة بينهما اذ يرى العلم من واد والحكمة من واد آخر أو أن العلم واد والحكمة بحر يصب فيه هذا الوادى والبحر يختلف من الوادى . « فالعلم من وادى الشريعة والحكمة من بحر المعرفة » (١) .

والتفرقة العظمى بين العلم والمعرفة انما ترجع الى اختلاف كل منهما فى مقوماته عن الآخر فالعلم يدرك بالتعلم والحكمة لا تدرك لانها من المنه

(١) كتاب الفروق ومع الترادف (دار الكتب) ٦٢٨ .

فمن اراد أن يمن الله عليه ظهر مكانه ، ثم من بعد ذلك يضرع الى الله ويرغب بحقيقته الرغبة ، و قال له قاتل وليف يطهر مكانه ، فل يترك مشيئاته إجتمع في الأمور كلها لمشيئة الله عز وجل ، ويراقب ماذا يبدو به من مشيئة الله عز وجل في الأمور كلها فيتلفها بالتعظيم فيقبلها ، فهذا عيد قد جمع التقوى والزهد والعبودة وحق إيمانه وأسلامه ، فاستحق اليسر واللطف من مولاه ، فمن عليه بالحكمة وأوصله بذلك انوار الى مومن التدبير يوم المقادير ١٠٠ (١) •

فالفارق بين الاكتساب وبين المنة أو بين الاكتساب والمقادير هو الذي يرسم الحدود بين العلم والحكمة فالعلم من ميدان الاكتساب والحكمة من منة الله تعالى على عبده يوم المقادير ، وإذا كانت الحكمة من المنه واعلم من الجهد والاكتساب كانت الحكمة من العلم بمنزلة البحر من الرادى ذلك أن المنه لا حد لها أما الجهد والاكتساب فهما يكن الأمر فهو ضئيل محدود •

والحكمة من بحر المعرفة ثم هي بعد ذلك أول مرحلة من مراحل المعرفة في الطريق من الظاهر الى الباطن ، وهي المرحلة التي تكتسب منها المعرفة جميع خصائصها ومفوماتها • فما منزلة الحكمة من المعرفة وما صلة كل منهما بالآخرى ؟

الحكمة هي المعرفة وهي مرحلة دنيا من مراحل المعرفة وهي كذلك جزء من كل هو المعرفة •

الحكمة هي المعرفة إذا قارنا المعرفة بالعلم ، فمنهج الحكمة السلي يختلف عن منهج العلم هو المقدم الأساسى لمنهج المعرفة ، وهي الحدالدى يبدأ عنده ميدان المعرفة بمميزاته وخصائصه •

والحكمة هي المرحلة الدنيا من المعرفة — إذا قارناها ببحر المعرفة الخضم ، فهي مرحلة من مراحل فقط ، وهي المرحلة الأولى في طريق السائر الى قمة المعرفة •

والحكمة هي جزء من كل هو المعرفة غير أن هذا الجزء الذى هو عنوان الكل إنما يتمثل فيه جميع خصائص هذا الكل ، ولكن هذا الجزء ليس بعضا من إبعاض ولا واحدا من كثرة ، ولكنه صورة كاملة لصورة

(١) كتاب الفروق ومنع الترادف ٩٥١ ب •

كاملة إن كان بينه وبينها فرق فهو أن الحكمة صورة أولى ملتحقة بجامعة
لصورة أخرى وراء ذلك أكثر وضوحا وقوة وهي المعرفة .

والحكمة بعد ذلك لا تساوى المعرفة تماما وإن كان صورة صامتها منها
تتمثل فيها جميع عناصرها ، فالحكمة أخص من المعرفة والمعرفة أشمل
منها ، وقد تطلق الحكمة في بعض الأحيان مرادفا للمعرفة ، وذلك من
سبيل إطلاق الخاص على العام لأن جميع خصائص المعرفة ومعوماتها
تتمثل في الحكمة .

وإذا كانت الحكمة هي أول مراحل المعرفة أو أول مراحل العلم
الباطن فلا بد أن يتلوها مراحل أخرى من مراحل المعرفة أو علم الباطن ،
غير أن هذه المراحل الأخرى لا تختلف هي مقوماتها وخصائصها عن هذه
المرحلة الأولى فهي مراحل من نوعها غير أنها أقرب منها إلى الغاية وأدنى
منها إلى نهاية الطريق وإن يكن بينهما فرق فهو أن هذه أعلى درجة من
ذلك وأرقى منها مرتبة ، وهكذا كانت هناك مرحلة أخرى من الحكمة أعلى
من المرحلة الأولى درجة وأرقى منها رتبة ، أما المرحلة الأولى أقرب المرحلتين
إلى العلم الظاهر فهي الحكمة فقط أو الحكمة الظاهرة ، وأما المرحلة الثانية
أو أدنى المرحلتين إلى الباطن فهي الحكمة العليا أو الحكمة الباطنة .

وجميع درجات المعرفة بعد ذلك إن هي إلا نوع من الحكمة غير
أنها تختلف في درجتها أو في قربها من الباطن ، فكما أن لكل ظاهر باطنا
ولكل حق حقيقة ، كذلك لكل درجة من درجات الحكمة درجة أخرى
أكثر منها حظا في القرب من الباطن أو المعرفة . أما أدنى هذه الدرجات
من الظاهر فهي أولى درجات الحكمة وهي الحكمة الظاهرة .

وإذا كانت المعرفة على درجات ومراحل وكان علم الظاهر يدخل
ضمن هذه الدرجات والمراحل إذ هو الطريق والمدخل إلى ميدان الباطن
فإن بدء مراحل المعرفة الحق أو علم الباطن إنما يبدأ عند المرحلة التي
نستطيع أن نطلق عليها اسم الحكمة ، وعند مرحلة الحكمة هذه تبدأ
طائفة العلوم التي تدخل في تكوين شعب المعرفة في التخلص من عناصر
علم الظاهر تخلصا تاما ، أما العلوم التي تنسب إلى مراحل أخرى قبل
هذه المرحلة فإنما تحتوى نصيبا من علم الظاهر قل ذلك النصيب أو أكثر .

وعند الحكمة هذه تبدأ طائفة من علوم المعرفة قوية الأصالة في
ميدان الباطن خالصة من كل شائبة من شوائب الظاهر ، وهي بدورها
تندرج فيما بينها تبعا لقربها أو أصالتها في علم الباطن .

أما هذه العلوم فترجع الى علمين أساسيين : أما الأول منهما
أو الأدنى فهو علم حق الله ، وأما الثانى أو الأعلى فهو علم الله .

والترمذى يراعى فى هذا التقسيم أساسا يفرق فيه بين العلم
بالله أو بداته وبين العلم بتدبير الله والآله ، أو بعبارة أخرى العلم
بصفات الذات أو بالتدبير هو صفات الذات . أما الأول فهو علم الذات
أو علم الله ، وأما الآخر فهو علم السمات أو علم التدبير أو علم حق الله
أو المصورة بالآله .

وهذا التقسيم يمينه ينظر اليه الترمذى من ناحية أخرى ، فيرى
أن علم الذات أو علم الله لا يقف عليه إلا من اختصه الله بسر منه ، فيطلق
عليه علم الأسرار ، أما الآخر فيبقى كما هو علم السمات أو الصفات . غير
أن علم الأسرار هذا أو علم الذات هو لب الحكمة ، وأما علم الصفات
أو السمات فهو أدنى درجات الحكمة من حدود العلم ، فإذا أمتنى الترمذى
التفرقة بينهما ، فاما يعتبر الأول من الحكمة ، وأما الآخر فهو من العلم
على ضرب من التجوز .

والترمذى يصنف هذه العلوم فينزل كلا منها منزله من هذا
التصنيف فى مثال واضح يبين لنا فكرته ، فيرى أن « المعرفة سفينة
حوادثها اليمنى أسرار الله ، وحوادثها اليسرى سمات الله . وأمامها حجب
الله وشرائعها شوف الله الى العبد والريح التى تسيرها هى هبوب رياح
أفراح الله ، فتسير السفينة فى سرعة غير أنه خوفا من أن ترتطم ، فقد
جعل لها مجذافا يثبتها وهو العدل وهو مشيئة الله ، فلولو الثببات
من الله بالمشيئة لطار الحب به كل مطير ورمى به فى واد قعير ، والسفينة
تجرى فى بحر غيب الله وهو بحر الذكر وهو ذلك البحر الذى من شرب
منه شربة نسى نفسه ولم يلتفت إليها الى يوم اللقاء (١) » .

فلاسرار هى حكمة الخلق وهى من الرحمة العظمى إذ أن الرحمة
العظمى هى التى تنهضها ، وأما السمات فهى من الحق والحق موكل بها
فالعلم بالأولى من رحمة الله والعلم بالثانية من الحق ، وفرق ما بين
العلمين هو فرق ما بين عالم الغيب والشهادة أو ما بين الذات والصفات ،
« فالغيب ما بطن فى الذات والشهادة ما ظهر من ملك الجمال والجلال
والمعظمة والرحمة والبهاء والبهجة والسلطان وما أبرز من الرافة والحب
والشفقة (٢) » .

(٢) كتاب المسائل المكتوبة ٢٥

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠ ، ٣٦

فَتَكُونُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى صَنَفَيْنِ أَسْرَارِ اللَّهِ ، وَسَمَاتِ اللَّهِ ، فَالْحِكْمَةُ مَعَ الْأَسْرَارِ وَالْحَقُّ عَلَى السَّمَاتِ ، وَالْأَسْرَارُ مَطْوِيَةٌ عَنْ الْخَلْقِ إِلَّا عَنْ أَهْلِ جَنْبِ اللَّهِ الَّذِينَ أَدْرَجَهُمْ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعَلَهُمْ قَرَّةَ عَيْنِهِ فَسَادَ بِهِمْ عَلَى طَرِيقَتِهِ وَجَعَلَ سَقِيَاهُمْ مِنْ مَشْرَبِهِ وَمَرَعَاهُمْ فِي مَلِكِ الْمَلِكِ بَيْنَ يَدَيْهِ عَلَى مَائِدَتِهِ ، وَتِلْكَ ضَيْافَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَرَّةِ عَيْنِهِ فِي عَرْشِ اللَّهِ وَهُوَ بِهِ الرَّبُّوِيَّةُ وَبِهِ التَّدْبِيرُ ، وَأَقْبَالَ السَّمَاتِ حَسْبُوا فِي الْأَمْثَالِ الْعُلْيَا وَالْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى (١)

فَالْحِكْمَةُ الْأُولَى هِيَ أَسْرَارِ اللَّهِ أَوْ عِلْمُ الْأُمُورِ وَأَمَّا الْحِكْمَةُ الْآخَرَى فَهِيَ عِلْمُ السَّمَاتِ وَالْأَمْثَالِ الْعُلْيَا وَالْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى ، وَكِلَا النُّوعَيْنِ هُوَ الْحِكْمَةُ الْعُلْيَا الَّتِي هِيَ عِلْمُ اللَّهِ وَعِلْمُ أَسْمَاءِ اللَّهِ ، أَمَّا الْحِكْمَةُ الظَّاهِرَةُ فَهِيَ عِلْمُ التَّدْبِيرِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْعِلْمَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ نَوْعٌ مِنْهُ عِلْمُ اللَّهِ وَعِلْمُ أَسْمَائِهِ وَالنُّوعُ الثَّانِي عِلْمُ التَّدْبِيرِ وَالثَّلَاثُ عِلْمُ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ (٢) .

وَالْتَرْمِذِيُّ فِي وَصْفِهِ لِلْحِكْمَةِ أَيْضًا يَصِرُ دَائِمًا عَلَى اعْتِبَارِهَا عِلْمًا ، وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ حِينَ يَعْزُضُ لِفُرُوعِهَا ، فَالْحِكْمَةُ الْأُولَى هِيَ عِلْمُ التَّدْبِيرِ وَالْحِكْمَةُ الْعُلْيَا هِيَ عِلْمُ الْأَسْرَارِ وَعِلْمُ السَّمَاتِ وَعِلْمُ الْأَمْثَالِ الْعُلْيَا وَالْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى أَوْ هِيَ عِلْمُ الدَّاتِ وَعِلْمُ الصِّفَاتِ . وَالْحِكْمَةُ كَذَلِكَ هِيَ الْمَقْسُومُ الْأَوَّلُ مِنْ مَقُومَاتِ الْمَعْرِفَةِ ، فَهِيَ لِذَلِكَ تَخْتَلِفُ عَنْ الْعِلْمِ اخْتِلَافَ الْمَعْرِفَةِ عَنْهُ ، فَلَمَّاذَا أَذِنَ بِصِفِ التَّرْمِذِيِّ الْحِكْمَةَ وَفُرُوعَهَا بِأَنَّهَا عِلْمٌ ، وَعَلَى أَيِّ اعْتِبَارٍ يَكُونُ ذَلِكَ الْوَصْفُ ؟

الْحِكْمَةُ عِنْدَ التَّرْمِذِيِّ عِلْمٌ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا مِنْ نَاحِيَةٍ ، ثُمَّ هِيَ بَعْدَ ذَلِكَ غَيْرُ الْعِلْمِ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا مِنَ النَّاحِيَةِ الْآخَرَى ، الْحِكْمَةُ عِلْمٌ حِينَ يَنْظُرُ إِلَيْهَا مِنْ وَجْهِهَا الَّذِي يَقَابِلُ الْعِلْمَ الظَّاهِرَ إِذَا تَنَعَّكَسَ عَلَيْهِ صُورَةُ هَذَا الْعِلْمِ وَمِنَاجِجُهُ ، ثُمَّ هِيَ بَعْدَ ذَلِكَ ضَرْبٌ مِنَ الْمَعْرِفَةِ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا مِنْ وَجْهِهَا الَّذِي يَقَابِلُ الْعِلْمَ الْبَاطِنَ إِذَا يَبْدُو هَذَا الْوَجْهَ مُمْتِيزًا كُلَّ التَّمْيِيزِ مِنْ صِفَاتِ الْعِلْمِ الظَّاهِرِ وَمِنَاجِجِهِ .

وَلَيْسَ مَعْنَى هَذَا أَنَّ الْمَعْرِفَةَ قِسْمَانِ يَتَّبِعُ أَحَدُهُمَا الْعِلْمَ الظَّاهِرَ وَالْآخَرَ يَتَّبِعُ الْعِلْمَ الْبَاطِنَ ثُمَّ بَيْنَهُمَا بَعْدَ ذَلِكَ حَدٌّ يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا يَكُونُ تَارَةً عَلَى دَرَجَةٍ مِنَ الْوَضُوحِ أَوْ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ . لَيْسَ ذَلِكَ هُوَ وَضْعُ الْحِكْمَةِ

(١) كِتَابُ نَوَادِرِ الْأَصُولِ ٣٣٠ • (٢) كِتَابُ الْإِكْيَاسِ ١٣٤ •

من مذهب الترمذى ، انما الحكمة نوع واحد وجوهر واحد ومنهج واحد ، ويرجع هذا النوع وهذا الجوهر وهذا المنهج فى حقيقته وفى خصائصه وفى مقسوماته الى ميدان الباطن أو الى ميدان المصروفة ، ولكن الترمذى اذا نظر اليه من ناحية الظاهر يصر على نعمته هو وفروعه بصفة العلم .

الترمذى اذن أراد أن يصنف العلوم تصنيفا تقديما فانه يقسمها الى اقسام يطلق على كل منها لفظ العلم ، ويكون من بين هذه الاقسام القسم الذى يريد أن ينبه عليه أو يميزه عن بقية العلوم ، فتكون الحكمة علما غير علم الظاهر وتكون المعرفة علما مقابلا لعلم الباطن ويستطيع الترمذى اذن بهذا الاعتبار السير الواضح أن يصف الحكمة بالعلم دون أن يعنى شيئا آخر أكثر من أنها قسم للعلوم .

ولكن الترمذى حين يصف الحكمة بأنها علم انما يعنى أكثر من ذلك انما يريد أن يعرض لمقوماتها وأن يتناول منهجها .

المناهج عند الترمذى منهجان منهج العلم الظاهر ومنهج المعرفة أو العلم الباطن ، أما منهج الظاهر فانه يقوم على العلم على تحصيل المعلومات واكتسابها وقياسها واستنباطها ، وأما منهج الباطن فيقوم على شيء يختلف عن ذلك كثيرا يقوم على ضرب من التحديث النفسى أو الوحى أو الالهام ويكون على درجات .

فالمحدث على ثلاثة أنواع :

١ - محدث بالرؤيا الصادقة وهى جزء من ستة وأربعين من النبوة وتكون اما بشارة أو نذارة أو معاتبة ، وهذا الطريق هو طريق مخاطبة العوام وأهل التخلف فانه لا يكون الا فى المنام حين تخلص الأرواح من النفوس وشهواتها وهو ما يذكره الله تعالى فى قوله : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب » فهى فى النوم الرؤيا الصالحة ، كما ذهب اليه اصحاب التفسير .

٢ - والثانى هو المحدث فى اليقظة على القلب وذلك بالسكينة وهو أكثر من ثلث النبوة على قدر قرب صاحب الحديث من الله .

٣ - والثالث محدث بالوحى وهو الذى يخفق على القلب بالروح .

فالعلم يكون اذن عن طريق العقل أما المعرفة فتكون عن طريق الروح (١) .

(١) كتاب نوادر الأصول ١١٨ ، ١١٩ .

والعلم يكون عن طريق الاكتساب والتحصيل والنظر ، وأما المعرفة فتكون عن طريق الفطرة والالهام والوحي ، والعلم يكون عن المشاهد المحسوس أما المعرفة فتتصل بالمفيع المستور وتعلق بقوى الكون الخفية .

والمنهجان يعملان فى الكشف عن حقائق الكون فيلتقيان تارة فيتعاونان ، ويلتقيان أخرى فيطلب أحدهما على صاحبه وقبل هذا وذلك فكل له ميدانه وحظه من العلوم .

والترمدى يستمرى نظرننا الى ذلك حين ينه الى مكانة بعض العلوم ومنزلتها ليرد اليها ما فقد من اعتبارها « فعلم القيافة وعلم الخط وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا كلها علوم حق فى الأصل ، وإنما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من علم الظاهر والباطن فظهر علم الظاهر فى العامة وعلم الباطن فى الخاصة « أولياء الله عز وجل وهم المحدثون (١) » .

فهذه العلوم هى علوم حق وكان عندها يلتقى علم الظاهر والباطن فى صورة ساذجة ، أو كان يظهر فيها علم الباطن فى هذه الصورة الساذجة حتى اذا جاء محمد صلى الله عليه وسلم انفصل العلمان واستقل كل منهما عن الآخر وقوى منهج كل منهما ، فظهر الأول فى العامة وظهر الثانى فى الخاصة وظلت هذه العلوم رمزا لمنهج أهل الباطن الذين هم خاصة أولياء الله . ويكون هذا المنهج عن طريق التحديث والإلهام .

وهناك علم آخر يكشف عن منهج أهل الباطن ويفصح عنه ذلك هو علم القراءة أو التوسم . « فالتوسم مأخوذ من السمة وهو أن بصرف سمات الله تعالى وعلائمه فى الأمور . والتفرس أن يركض قلبه فارسا بنور الله تعالى إلى أمر لم يكن بعد فيسدره . وإذا أمتلا القلب من نور الله تعالى نظرت عينا قلبه بنوره فأبصر فى صدره ما لا يحاط به وصفا . فالقراءة (منة) من الله تعالى لعبد كائنة « (٢) .

فالقراءة تكون إذن بنور الله تعالى ، والتوسم لا يكون الا بعرفة سمات الله تعالى فى الأمور ، ففى هه يتمثل منهج أهل الباطن الذى يختلف دائما عن منهج أهل الظاهر .

(١) كتاب نوادر الاصول ٣٧١ .

(٢) كتاب الفرق ٩٢ ب .

والمعرفة عند الترمذى لا تسوى بين المنهجين . فهو لا يكشف عن هذه الطائفة من علوم الباطن ليضعها على قدم المساواة مع علوم الظاهر الأخرى إنما يكشف عنها ونيتها وتقديمها ، فهي علوم الخاصة عنده وهي الأصل الذى يقصد اليه وغيرها تبع له ، وإنما يكشف عنها لثبوت وجودها عند من لا يؤمن بها وليلقى شوقاً قوياً على منهجها ليحس به من لا يعرفه أو يراه .

ولكن طريقه الى ذلك لا يأتى من قبل المعرفة أو طريق الباطن فهو ميدان قد يكون مثاراً للجدل أو الشك ، ولكن طريقه لابد أن يأتى من قبل الظاهر أو من طريق العلم فهو الميدان الذى يجب أن يبدأ منه فعنده يبدأ اليقين وأن يكن هذا الميدان أدنى من الميدان الآخر منزلة ورتبة .

والترمذى لا يقف عند هذا القدر من الكشف عن منهج العلم الباطن وعلوم الباطن ، ولكنه يريد أن يذهب الى أبعد من ذلك . فالعلم الذى هو نقطة اتفاق الناس جميعاً في منهجه وطرقه يجب أن لا ينفرد بذلك دون المعرفة أو العلم الباطن .

وليبحث إذن في علم الظاهر عن سبب الاتفاق وعن العناصر التى توحى به وليوفر مثلها لعلم الباطن أو المعرفة .

أن علم الظاهر استطاع أن يضبط مناهجه وأن يرسم حدودها بما اصططنه لنفسه من قواعد وقوانين يجرى عليها ، ولا يختلف أن تتمثل قارة في علم المنطق وأخرى في القياس أو الأصول ، فليحاول الترمذى إذن أن يضبط قواعد علم الباطن وأن يرسم أصوله ، وليحاول إذن أن يضبط بنوع من المنطق الذى يخضع له في أطراف ولا يختلف عنه ، وهكذا لا يقم الترمذى بالكشف عن علم الباطن والتنبية عليه ، بل يحاول كذلك أن يكشف عن قوانينه وقواعده التى يجرى عليها أو على الأصح ليحاول أن يرسم له قوانين ومنهج على غرار قوانين العلم الظاهر ليخضعه بعد ذلك لها .

وعند الحكمة يلتقى نوعان من العلوم . . أما النوع الأول فهو علوم الحكمة أو عبارة أصبح هو ما وصلت اليه الحكمة من نتائج في موضوعاتها التى تعرض لها «علم الله» ، «علم حق الله» وأما النوع الآخر فهو منهج هذه الحكمة أو العلوم التى تضبط هذا المنهج وترسم قوانينه . . فالحكمة إذن منهج وموضوع ، وهى أيضاً شيء ثالث وراء ذلك يقابل العلم هى التحديث أو الوحي والإلهام ، وهى بهذه المعاني جميعاً تدور فى اعتباراتها المختلفة من مذهب الترمذى .

والحكمة تمنى عند الترمذى ثلاثة أشياء .

أولا - من ناحية أنها طريق خاص للمعرفة يعتمد على التحديث والوحي والإلهام ويقابل العلم الذى يعتمد على القياس والاستنباط .

ثانيا - من ناحية أنها ثمرة هذه الطريقة فى المعرفة وهى بهذا المعنى تجمع الحقائق التى انتهت إليها فى علم الله وعلم حق الله وعلم التدبير .

ثالثا - من ناحية أنها مقدمة ترسم منهج هذه الطريقة من طرق المعرفة وتضبط قوانينها وقواعدها .

والحكمة بالمعنى الثالث تقابل علوم الفلسفة ومقدمتها المنطقية فهى بالمعنى الثانى توازى الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس » ولكن على طريقة المعرفة ، وهى بالمعنى الثالث توازى المنطق والقياس ، وهى بهذين المعنيين جميعا تعتبر علما ، ويحق للترمذى أن يطلق عليها لفظ العلم ، فهى تراث يكتسب وينتقل من طريق التعليم والإيضاح .

ولكن الحكمة بالمعنى الأول تعنى شيئا آخر غير العلم ، فهى مذهب فى المعرفة الإنسانية ، وهى طريقة ثانية من طرق المعرفة .. وهذه الحكمة إنما تقابل العلم « بمعنى الإدراك والمعرفة » فى منهجه وطرقه .. وبهذا الاعتبار كان يطلق عليها الترمذى اسم المعرفة ويعتبرها المقوم الأساسى لعلم الباطن والصورة الواضحة للفاية التى ينشدها فى المعرفة .

والناظر الى الحكمة من ناحية الفاية التى ينشدها ومن ميدان الباطن والمعرفة لا يراها علما وإنما يراها مذهبا ، ولا يخطئ كثيرا أن أطلق عليها لفظ « المعرفة عند الترمذى » تجوزا ، ولكن الناظر إليها من ناحية النتائج التى وصلت إليها أو من ناحية القوانين التى رسمها لها الترمذى على غرار منطق أهل الظاهر وقوانينهم يراها علما ولا يجد ما يحصل دون إطلاق لفظ العلم عليها .

أما علوم الحكمة فقد عرضنا للطائفة الأولى منها التى تضم الحقائق التى انتهت إليها فى علم الله وعلم حق الله وبقي علينا أن نعرض للطائفة الثانية التى ترسم قوانين الحكمة على غرار منطق أهل الظاهر وقوانينهم .

٣١ - أما أول هذه العلوم فهو علم الأسماء والحروف .. فالأسماء سمات الشيء وكل اسم دليل على صاحبه ومشتق من معناه ، وطريقة الوصول الى حقيقة كل شيء من اسمه وسماته هى علم الأسماء ..

فالسّمات والأسماء تكون مثار الهام وتحديث يصل بهما الإنسان الى كثير من الحقائق ، ولكن هذا الالهام والتحديث لا يجرى على قواعد أو قوانين ، ولكن الترمذى يجهد فى أن يضع لذلك الالهام قواعده وقوانينه .

وأصل علم الأسماء هذا يرجع الى آدم فهو العلم الذى علمه الله اياه « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » ومن هذه الأسماء التى هى أسماء الفعل وأسماء الخلق يستطيع الإنسان مع البصيرة واليقين أن يدرك حقائق الأمور « والأسماء سمات الشيء فكل اسم دليل على صاحبه ومشتق من معناه » والأسماء الأصلية هى التى جاءت من عند الله تعالى وعلمها آدم عليه السلام ، ومن الأسماء الأصلية اسم يحيى وأحمد فآله هو الذى سماها واسم هذه الأمة المسلمين والمؤمنين (١) .

وليسست أسماء الأشياء الأصلية منها الذى سماه الله وعلمه آدم ، أو غير الأصلية الذى استحدثه الناس وأسماء الخلق منها أو أسماء الفعل من التى تكون موضوعا لعلم الأسماء فقط أو هى التى يستدل منها على ما وراها فحسب ، بل إن أسماء الله تعالى تكون موضوعا لعلم الأسماء أيضا فهى سمات صفات الله وانما يستشف ما وراها بالتأمل والذكر . . لكل اسم من أسماء الله خاصة فالرسول حين أراد أن يتفوت باسم من أسمائه ليصمم قلبه تفوت باسم الذى منه حدث على قلبه التقليب فقال سبحان مقلب القلوب (٢) .

وإذا كانت الأسماء هى سمات الشيء أو هى حشوة فى الصفات فليسست الأسماء من بين بقية كلمات اللغة - هى موضوع علم الأسماء ، فكما أن للأسماء دلالة للكلمات الأخرى دلالة أيضا « فلكل كلمة عدد ومعدن ووقت وموضع ، ولهذه جميعا دلالة أخرى غير دلالة المعنى اللغوى وإدراك ذلك يكون من موضوع علم الأسماء (٣) » .

وإذا كان ذلك فى الكلمات فانه يكون أيضا فى الكلام ، وإذا كان هناك من بين الأسماء أسماء أصلية علمها الله لآدم فان الكلام الأصلية الذى يحتاج الى فهم ما فيه كما تفهم الأسماء الأصلية انما هو القرآن « فلا يفهم نظامه الا الانبياء والأولياء عليهم السلام وحرام على قلوب التفهت

(١) كتاب نوادر الأصول ١٨٥ • (٢) المرجع للسه ١٨٨ • (٣) المرجع للسه ١٨٤

الى احوال النفس أو حُجبت عقولها عنه لشهوة أن تفهم نظامه فنظامه في جميع كلامه نظام يعجز عنه الواصف والمفكر (١)

فلكلام القرآن نور ولكلماته نور ، وإدراك هذا النور هو ما يرمى اليه علم الأسماء والسمات ، فإنه يبتغى من قراءة هذه السور أن يصل الى الجسد نورها وبركتها (٢) ، وكذلك « فإن في كل كلمة من كلمات القرآن نورا وفي كل حرف من تلك الكلمات نورا (٣) » .

وإذا كان علم الأسماء يتجه في طريقه الى المعرفة اتجاها شاملا أو كلياً فيندرك حقائق الأسماء وسماتها عن طريق التأويل إدراكا شاملا فإن له علما متما يتجه في طريقه الى المعرفة إدراكا تحليليا . فالاسم تدرك صورته الشاملة العامة في علم الأسماء ، تدرك هذه الصورة تحليليا بالبحث عن خصائص حروفه في علم الحروف ، فكل حرف من حروف الأسماء له دلالة وله خصائص ، فإذا كان الاسم وحدة تامة مستقلة فالحرف كذلك وحدة تامة مستقلة لها دلالتها ولها معناها .

وهذه الحروف هي حشو ما في السمات أيضا فالحرف الواحد انما تتركز فيه وتتمثل سمات وصفات كثيرة فهو انما يقوم مقام كلمة تامة ، وللحروف فيما بينها خصائصها وصفاتها وقواعدها التي تجري عليها فمنها ما يقوم مقام الآخر ومنها ما يجزئ عن الآخر . « والسنين والصاد يمتقبان يجزئ أحدهما عن الآخر » (٤) « والهاء والهمزة اختان تجزئ احدهما عن الأخرى (٥) » كما يتجلى ذلك في كلمة الأهل والآل فإنهما بمعنى واحد .

والوقوف على أسرار علم الأسماء والحروف لا يوفق اليه الناس جميعا بل هو منة من الله تعالى فإدراك نور الحروف والكلمات وما فيها من نفثات انما يختص به الله أوليائه وفق قلوبهم ومنزلتهم من محبته ، « وتفاوت النفثات من أهلها على قدر نور قلوبهم وعلمهم بتلك الكلمات (٦) » .

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٢٢ • (٢) المرجع نفسه ٣١٩ • (٣) المرجع نفسه ٣٢٠
(٤) المرجع نفسه ٣٢٠ • (٥) المرجع نفسه ٣٦٤ • (٦) المرجع نفسه ٣٢٠

وأما ثاني هذه العلوم فهو (علم الأمثال العليا) فالأمثال من معدن الحكمة ضربها الله للمؤمنين ليعاينوا بها ما غاب عنهم ، وهذه الأمثال إنما هي أنموذج لما غاب ضربت مما يشاهده الناس فأدراك هذه الصورة المشاهدة إنما يعين على إدراك ما غاب ، فيجعله حاضرا معاينا ، والتمثيل من معدن الحكمة ، وعامة الحكمة في الأمثال لأن الأمثال أنموذج الآخرة والملوك وبالمثل حاجة إلى معاينة الآجل وإنما يعاينوه بالمعاجل (١) .

فالأمثال إنما تكشف عن عالم الغيب ، وهي تكون من عالم الشهادة، وهذه الصلة بين عالم الغيب والشهادة خلال الأمثال العليا لا يدركها إلا الخاصة من أولياء الله الأمثال في عالم الشهادة كثيرة أقامها الله وضربها لتكشف عن عالم الغيب ، ولكن لا يستطيع أن ينفذ إلى ما فيها إلا الموفق من الأولياء .

وهذه الأمثال ضربها الله في كتابه للمؤمنين والملوك والغيب وضرب الله مثلا أي صفة للذين آمنوا ليمثلوه فيطلبوا هذا المثال من أنفسهم (٢) ، وأقامها الله شاهدا من كل ما خلق ، فعالم الشهادة بكل ما فيه يكشف عن عالم آخر من المثل هو أنموذج الآخرة والملوك ، فالتأمل في عالم الشهادة ينتهي بالإنسان إلى إدراك المثل العليا التي هي أنموذج عالم الغيب ، ففي عالم الشهادة دليل على عالم المثل ، وفي عالم المثل الدليل على عالم الغيب ، وإدراك هذه المثل هو الحكمة والمعرفة .

وطريقة إدراك عالم المثل هي التأمل في عالم الشهادة تأملا يجمع الفاضل جلليا والمستور مكشورا ، والتلبس محمدا ، والشك يقينيا . مشاهدا ، وهذا لا يتأتى للإنسان إلا عن مئة من الله ، ثم ينمو بصدد ذلك بالنظر فيما ضربه الله من الأمثال . ففهم الأمثال التي ضربها الله للمؤمنين في كتابه والتأمل فيها والتدبير — إنما يخلق في الإنسان بصيرة يدرك بها الأمثال العليا ، فيكون الغائب كالشاهد ، والآجل في وضوح المعاجل .

والتباين بين طائفتي العلوم التي تكون الحكمة إنما يرجع إلى هذا التباين بين ميداني الظاهر والباطن وهذا التباين قد يتخذ صورة أكثر وضوحا وأدق تحديدا إذا علمنا أنه إنما يرجع إلى خلاف بين نوعين في المعرفة يختلفان في نوعهما وغايتهما ومنهجهما .

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٤٨ • (٢) المرجع لنفسه ٣٥٦ •

أما الطائفة الأولى من علوم الحكمة التى تأثرت بميدان الظاهر فهى طائفة العلوم التى تهدف لانشاء نوع من المنطق أو القوانين لضبط النتائج التى تصل اليها الحكمة أو المعرفة. وأما الطائفة الثانية من الحكمة التى تأثرت بميدان الباطن فهى النتائج والثمار التى يجنيها العسافر بساوكه طريق المعرفة والحكمة من ميدان الغيب عن طريق التحسينات أو الوحي والإلهام .

والفرق بين طائفتى علمى الحكمة هذين فرق قد يرجع الى اتجاهين مرنا فى العلوم وقتئذ ، وهذا الفرق كان ينبى على أساس من الخلاف بين مصادر العلم . فالعلم الظاهر اعتبر مصدر العلم هو العقل وطريقته الاستنباط ، والعلم الباطن اعتبر مصدر العلم هو الغيب وطريقته الوحي . أما نوع نتائج العلم الأول فهى ظنية ، لا تتمدى ذلك ، وأما نتائج العلم الثانى فهى يقينية لا تقبل الشك أو الجدل وأما موضوع العلم الأول فهو كل ما يخضع للعقل وتتساوله الحواس ، وأما موضوع العلم الباطن فهو كل ما يكون هناك من حق يتلوى عليه هذا الوجود الظاهر .

العلم الظاهر هو علم ذاتى يكون مصدره عقل العارف نفسه وأما العلم الثانى فهو علم يكون العارف فيه واسطة فقط ، اذ يكون مصدره وراء الانسان وقدرته . غير أن هذه المفارقة بين العلمين جعلت أحدهما محدود القدرة لا يستطيع أن يحلق فى ميدان الغيب بينما أمارت الآخر جناحين قويين يحسن بهما التحليق فى جميع ميادين الغيب . . وهذه التفرقة نفسها جعلت العلم الأول محدود القدرة والحرية فيما يعرض له ، فهو مقيد بقوانين العقل والفكر يعتمد عليها ويفتقر فى وجوده اليها ، فيطمئن الى ما يصل اليه من نتائج لأنه شاك فى كل شىء غير متيقن من شىء ، فثقتة بدائه ضعيفة محدودة يظهر أثرها العكسى فيما يصبغه من يقين واعتداد بهذه الوسيلة التى تعتمد عليها « قوانين الفكر » وبناتجها التى ينتهى بها اليها ، اذ يرفع ذلك عن ميدان الجدل أو المناقشة ، وأما العلم الثانى فقد كان أكثر قوة وحرية ذلك أنه أكثر ثقة وبقينا فى مصدره ، لا يعرض له فى شىء من المناقشة أو الجدل غير أن هذه الثقة بدورها يظهر أثرها فيما ينتهى اليه من نتائج فى موضع الترتيب والتدرج ، فبعضها يفضل البعض الآخر وبعضها يقتسرب من ميدان الحق والصواب أكثر من الآخر . فنتائج العلم الأول على درجة واحدة لا يشترك معها فى درجة الحق والصواب نتائج أخرى ، أما نتائج العلم الثانى فهى على درجات متباينة تشترك جميعا فى نصيب

من الحق غير أنها تتفاوت بمد ذلك تفاوتاً تدريجياً في مقدار هذا النصيب .

ومعنى ذلك أن هناك طريقتين للمعرفة ، أما الطريق الأول فهو ذاتي يضمن ما فيه من اعتداد بذاتيته على علم خارجي هو منهجه الذي يعتمد عليه يرفعه هو ونتائجه عن هذا الشك الذي قد يساور جانب الذاتية هذا ، غير أن منهج هذا الطريق إنما يسير فيه مقيداً يقدم بين يديه هذا العلم الذي يستضيء بنوره ويقتفى آثاره ، فالعارف أبداً في هذا الطريق عبد لقوانين الفكر ومناهج المنطق .

وأما الطريق الآخر فهو خارجي يقوم العارف فيه بدور المستقبل فيقبل الوحي والالهام والحديث غير أن ثقته بنفسه إنما يستمدّها في هذا الطريق من المصدر الذي يتصل به فيقدر وضوح هذه الصلة وثقته بها تكون ثقته بنفسه واعتداده بها ، وتكون كذلك ثقته بنتائجه التي يصل إليها ، والعارف في هذا الطريق حر من كل شيء لا يقيدّه إلا هذا المصدر الذي يتجه نحوه ويرتبط به .

والطريق الأول يركز المعرفة في الإنسان وعقله وأما الطريق الآخر فيركزها في ناحية أخرى وراء الإنسان ووجوده . . . وكل من الطريقتين يعتبر ناقصاً عند الترمذى والاعتقاد علي واحد منهما . فقط لا يؤدى إلى النفاية التي ينشدها ليلتقي الطريقتان إذن في مذهب الترمذى وليكن ذلك في مرحلة الحكمة ، وليكن للحكمة وجهان وجه تتجلى فيه الناحية الذاتية التي تعتمد على الإنسان وعقله ، ووجه آخر تتجلى فيه ناحية المعرفة التي تلمس مصدرها خارج قوى الإنسان ووجوده ، ويجمع من حسنات كل من الطريقتين .

أراد الترمذى أن يستكمل في مذهبه في المعرفة جميع العناصر والمقدمات التي تتردد في نوى المعرفة كليهما يومئذ في ميدان الظاهر وميدان الباطن فتبينها جميعاً ، ثم جمعها عند الحكمة في كلا وجهيهما ، غير أن هذا الجمع ظل أشبه شيء بانفصال ، فأراد أن يوحد بينهما فالتمس ذلك في ناحية هامة من مقومات الحكمة هي ما ينسبه بالبصيرة .

وفي البصيرة هذه جمع الترمذى بين طرفي المعرفة جميعاً وبين وجهي الحكمة كليهما ما يقابل منهما العلم الظاهر وما يقابل العلم الباطن ، كما جمع أيضاً بين مناهج كلا الناحيتين وخصائصهما .

أراد الترمذى أن يوفر في مذهبه العنصر الذاتي في المعرفة الذي يعتمد على الإنسان ، كما أراد كذلك أن يوفر فيها العنصر الخارجي الذي يعتمد على القوى الكائنة وراء حدود الإنسان ، وأراد كذلك أن يوفر في هذا المذهب حسنات كل من العنصرين فأراد أن يجمع بين ما يتردد في العنصر الأول من اعتداد بالمنهج والعلم وبتقيد بهما إلى ما يتردد في الثاني من حرية وانطلاق وتحليق في الآفاق المختلفة ، كما أراد أن يقف مع الأول على أرض صلبة لا تفوص فيها قدمه ، فيثقف فيها مما يعتمد عليه إلى جوار ما يستثير الثاني ويستهو به من ثقة ويقين ونزوع نحو المصدر الخارجي . أراد الترمذى أن يوفر هذه العناصر جميعا في مذهبه في المعرفة لجمعها تحت عنصر جديد هو عنصر البصيرة وهو أحد عناصر الحكمة .

ففي البصيرة جانب ذاتي يعتمد على الإنسان ويركز فيه المعرفة ، غير أنه لا يركز ذلك في العقل كما ركزها العلم الظاهر ، فهي جانب من جوانب الإنسان يقابل العقل تقوم بما يقوم به من إدراك ، ولكن على طريقة خاصة وفي ميدان أوسع ، وفي البصيرة جانب آخر غير ذاتي فهي يستثيرها ويستهو بها مصدر المعرفة الخارجي فتستضيء بنوره وتسمى نحوه ، فهي كذلك تستضيء بنوع من الوحي والإلهام والتحديث ، فعند البصيرة هذه اجتمع العنصر الذاتي وغير الذاتي في المعرفة « وكان له السبق فهذا عهد قد رضى عنه وأعطاها حبه فأحبها فاحتدت بصيرته حتى انتهى إلى المقام بين يدي الله فباطن الأشياء له معاينة كظواهر الأشياء لأهل المغفلة » (١) .

ومن البصيرة يجرد الترمذى نوعاً من العلوم تستضيء به وتهتدى بهديه وتستعين به ، كما تستعين علوم الظاهر بالمنطق وإن كانت لا تتقيد به ، كما تتقيد علوم الظاهر بالمنطق وأما هذه العلوم فهي الفراسة ، وعلم الحظ والعرافة والزجر ، والأمثال والأسماء والسمات ، والحروف ، وعلم التدبير ، فهي تنشد عن طريق هذه العلوم نوعاً من اليقين وإن كانت لا تقف عند مناهج هذه العلوم فحسب .

والبصيرة كذلك على صلة وثيقة بالمصدر الخارجي للمعرفة تقوى هذه الصلة فتعمد البصيرة حتى تكاد تعاین الغيب ، فيكون إدراكها مشاهدة كإدراك الحواس وتضعف في بعض الأحيان فلا تدرك من هذه المشاهدة الا حظاً يسيراً .

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٥ .

تجمع البصيرة اذن بين اليقين والمشاهدة ، أو بين كلا وجهي الحكمة ، وجه علوم الحكمة ووجه الوحي والتحديث ، كما تتدرج كذلك بين اليقين والمشاهدة ، فاليقين أرض صلبة تعتمد عليها والمشاهدة غاية بعيدة تسعى لاستجلائها • وحدة البصيرة هو نفاذها الى هذه القاية البعيدة التي تهدف اليها ، فتراها رؤية الحواس وتدركها ادراك المشاهد الملموس •

والبصيرة بعد ذلك هيمنة من الله يهبها الله لمن يشاء يوم المقادير ويحيى بها من يريد ، ممن خصه الله بحبه وليست هي كالعقل الذي هو فطرة في جميع الادميين •

وبفكرة المنة هذه استطاع الترمذى أن يجمع بين العنصر الدائى فى فكرة البصيرة وبين العنصر الخارجى الذى هو الوحي والالهام فوضع البصيرة فى منزلتها فوق العقل ، كما وضعها كذلك فى منزلتها من التفضيل والتقديم فى كل ما يتبع ذلك فى موضوعها « الباطن أفضل من الظاهر » وفى منهجها « اليقين والمشاهدة أفضل من الاستنباط والقياس » وفى درجة ادراكها « امتداد البصيرة ، لكل ظاهر باطن أفضل منه » •

غير أن فكرة المنة هذه التى لا تتوفر الا للخاصة من المقربين جعلها موضع غموض أو جدل عند العامة ممن لا يستطيعون ادراكها ، سواء ذلك فى منهجها أو فى نتائجها التى تصل اليها « فكلام الكبراء فى الظاهر غير كلامهم فى الباطن » (١) •

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٦٩ •

٦ - الولاية

٣٢ - وإذا كان الترمذى قد انتهى الى العنصر الذاتى فى المعرفة أو البصيرة ورأى أنه انما يرجع الى نوع من الفطرة الأولى ، وإلى نوع آخر من المنة فإنه لا يفوته أن يعرض لهذه الفطرة وهذه المنة كى يجلى هذا العنصر الذاتى الذى يدور مذهبه حوله .

ولعل فكرة العنصر الذاتى فى ميدان المعرفة لا تكون نقطة يحسن الانتهاء إليها أو الوقوف عندها ، فلا بد من البحث عن العلة التى عنها ينشأ هذا الاستعداد الفطرى ، ولا بد من استجلاء الأسباب التى تعمل فى تكوينه ، وإن الوقوف عند الفطرة الأولى أو الوقوف عند فكرة المنة وإن يكن تفسيراً لفكرة العنصر الذاتى إلا أنه تفسير من نوعه ، كذلك لا يزيد عنه وضوحاً أو جلاء .

ليحاول الترمذى إذن أن يعرض لفكرة العنصر الذاتى فى المعرفة أو فكرة الفطرة الأولى والمنة على مناهج التعليل النقدى ، وليحاول إذن أن يبحث عن الأسباب التى ترجع إليها هذه الملكات أو المواهب أو المنة والتى تنشأ عنها والتى تؤثر بعد ذلك فى البصيرة أو فى مذهبه فى المعرفة .

أما الفطرة والمنة بما فيهما من العناصر الذاتية التى عليها تقوم الخصائص الأساسية فى مذهب المعرفة عند الترمذى فانما تتجلى خلال المؤثرات الآتية :

١ - الأمة المحمدية .

٢ - الأحرار والعبيد .

٣ - الكعبة . السلطان . القرآن .

١. - الأمة المحمدية :

ليست الأمم سواء فى حفظها من المعرفة أو البصيرة . وليست هى بعد ذلك سواء فى ميدان المفاضلة العامة ، فبعضها يفضل بعضاً ، وبعضها يتقدم على سواء ، غير أن هذه المفاضلة العامة المطلقة إنما تساير المفاضلة فى ميدان المعرفة مسائرة مطردة منتظمة ، فهناك صلة وثيقة

بين المفاضلة المطلقة وبين المعرفة أو بين منزلة الأمة من الأمم الأخرى وبين نصيبها من المعرفة والبصيرة .

غير أن هذه الصلة الواضحة لا نستطيع أن نفرجها على صورة واضحة محددة ، فهناك صلة بين منزلة الأمة من سائر الأمم وبين نصيب هذه الأمة في استعدادها للمعرفة والبصيرة ، ولكن حقيقة هذه الصلة ونوعها هو ما لا نستطيع أن نتيبنه واضحا مؤكدا .

قد تكون هذه الصلة هي صلة المعلول بعلته ، أو صلة الظاهرة بأسبابها ، وقد تكون صلة المشابهة بين الظاهرتين اللتين تشتركان في معلول واحد ، أو قد تكون غير ذلك من أنواع الصلات ، ولكن الذي نستطيع أن نجزم به هو أن هذه الصلة لم تكن عند الترمذى ضربا من المصادفات أو الاتفاق .

الأمة المحمدية هي أفضل الأمم إذا بدأنا من ميدان المفاضلة المطلقة العامة . وهي كذلك أوفر الأمم نصيبا في الاستعداد الذاتي للمعرفة والبصيرة ، فهل كانت أفضليتها المطلقة هذه معلولة لنصيبها الأوفر من الاستعداد الذاتي للمعرفة أو بعبارة أخرى هل كان الاستعداد الذاتي للمعرفة هو العلة الأولى للمفاضلة سواء كان ذلك في ميدان المفاضلة المطلقة أو في ميدان المعرفة أو كان الأمر على العكس من ذلك ، فكان بين أسباب المفاضلة المطلقة ما هو علة للمفاضلة في ميدان المعرفة أو كان الأمر على غير هذا وذاك ، فكان أسباب التفضيل هنا وهناك إنما ترجع إلى عناصر أخرى .

فصلت الأمة المحمدية باليقين والصدق وحما كما رأينا أخص مقومات المعرفة والبصيرة فقد كانت الأمم السابقة من بني إسرائيل وغيرها لا تسخو نفوسهم إلا على عيان وجه ، ولا تؤمن إلا بكل ملموس محسوس لشرف الله هذه الأمة باليقين ، وجعل فيهم البصيرة ترى الغائب كأنه شاهد وتسخو على يقين وإيمان . « لأن الله تعالى قد شرف هذه الأمة من بين الأمم وعظم شأنها وأكرمها بفضل يقينها وجعل صدقاتها تؤخذ من أغنيائها ، فتد إلى فقرائها فبقى النفع فيهم ، وكانت الأمم من بني إسرائيل صدقاتها وقربانها توضع فتجىء نار فتقبله وتترك من لم يقبل منه فيصير منهتك الستر . وكانت نفوسهم لا تسخو إلا على عيان وجه حتى بلغ بهم أن قالوا لموسى عليه السلام أرنا الله جهره ، وأيدت هذه الأمة بفضل يقين فعلموها أن الشيء إذا أعطوه لله تعالى أن الله لا يضيعه » (١)

(١) كتاب نواحي الأصول ١٤٣ .

وقد خص الله هذه الأمة كذلك بمنزلة خاصة من الصديق هي منزلة الصديقين فقد أفردها بهذه المنزلة ، ولم يجعل أمة من الأمم تشركها فيها إذا وقفت الأمم الأخرى عند منزلة الصادقين فقط « والداعي على حزبين داع إلى الله وداع إلى سبيل الله وهو الخيرات فالداعي إلى الله يدعو إلى تطهير القلوب وتصفية الأخلاق ليصير قلبك طاهرا من دنس الآثام وحرا من رق النفس ... فالداعي إلى الله عبد قد خلص قلبه إلى الله وسار بك في الملكوت وشهد قربه ومقامه من الله وتنايمت على قلبه خلع الماجد الكريم من الأنوار ... فصار حرا طاهرا فانفتح له الطريق ... على السير إلى الله تعالى ، وهو قوله عز وجل « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة » أي على ممانية ومشاهدة القلب ذلك المحل الذي أدعو إليه « أنا ومن اتبعني » فلم يجعل هذا إلا لتابعي محمد صلى الله عليه وسلم على طهارة وتخلق بأخلاقه ... فهذا صديق • والداعي إلى سبيل الله هو الصادق وهو متعلق بالباب» (١) •

وقد خص الله الأمة المحمدية كذلك بالحفظ وقرنه بالعقل ليقرا عن القلب وجعل السكينة في قلوب أمة محمد دون سواهم من سائر الأمم « ويوم الوفادة حيث اختار موسى عليه السلام سبعين رجلا لمحيات الله تعالى ، فلما صاروا إلى الجبل أعطاهم الله تعالى ثلاث خصال فيما روى في الخبر • فقال أعطيتكم الحفظ لتقرؤوها عن قلوبكم فقالوا أنا نحب أن نقرأ التوراة نظرا فقال : ذلك لأمة أحمد صلى الله عليه وسلم قال وأعطيكم السكينة في قلوبكم فقالوا لا نقدر على حملها فاجعلها لنا في تابوت فكلمنا منها إذا احتجنا قال فذلك لأمة أحمد قال وأعطيكم أن تصلوا من الأرض حيث أدركتم قالوا لا نحب أن يكون ذلك إلا في كنائسنا قال ذلك لأمة أحمد • فكان نوف البكالي إذا حدث بهذا الحديث قال احمدا ربكم الذي شهد غيبتكم وأخذ بحظكم وجعل وفادة بني إسرائيل لكم فجعل الله تعالى السكينة في قلوب المؤمنين وجعل لهم الأرض مسجدا وطهورا وقرن الحفظ بالعقول منهم ليقروا عن قلوبهم» (٢) •

فضلت الأمة المحمدية في غير ميدان المعرفة تفضيلا عاما مطلقا ومظاهر هذا التفضيل ثلاثة :

فتحت العبادة يوم الميثاق بالأمة المحمدية وتختم كذلك بالأمة المحمدية يوم الدين» (٣) والأمة المحمدية من سائر الأمم هي بمنزلة الرسول من الأمة

(٢) كتاب نوادر الأصول ١٠٦ •

(١) كتاب الفروق ومع الترادف ٧٤ •

(٣) المرجع السابق ١٠٠ •

المحمدية ، فهي شهيدة على سائر الأمم عدل عليها ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أى عدلا « لتكونوا شهداء على الناس » أى شهداء للرسول بالبلاغ عندما تجدد الأمم تبليغ الرسل عليهم السلام رسالات الله تعالى فتشهد هذه الأمة لنوح عليه السلام فمن دونه رسولا رسولا انهم أدوا الرسالة فيحكم الله بشهادتهم على سائر الأمم ويتخلص الرسل عليهم السلام من أمانة الرسالة ، وذلك بعدما يعدلهم محمد صلى الله عليه وسلم فذلك قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا لتكون شهادة أمة محمد صلى الله عليه وسلم يومئذ مقبولة على جميع الأمم لجميع الأنبياء » (١) •

وعلماء الأمة المحمدية بمنزلة أنبياء إسرائيل كما جاء في التوراة « عن سالم عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهم قال بينما رجلان جالسان اذ قال أحدهما لقد رأيت البارحة كل نبي في الأرض وقال الآخر هات قال رأيت كل نبي معه أربعة مصابيح ، مصباح بين يديه ومصباح من خلفه ومصباح عن يمينه ومصباح عن يساره ومع كل صاحب له مصباح ثم رأيت رجلا قد أضاءت له الأرض وكل شعرة في رأسه مصباح ومع كل صاحب له أربعة مصابيح مصباح بين يديه ومصباح من خلفه ومصباح عن يمينه ومصباح عن يساره فقلت من هذا ؟ قالوا محمد بن عبد الله قال كعب رضى الله عنه يا هذا ما الحديث الذى تحدث به ؟ قال رؤيا رأيتها البارحة قال والذى بعث محمدا بالحق انها فى كتاب الله كما رأيت » (٢) •

وهذا التفضيل العام المطلق الذى خصت به الأمة المحمدية من بين سائر الأمم لا نجد فيه أو فى مظاهره التى يذكرها الترمذى ما يفسر لنا أسباب تفضيل الأمة المحمدية فى ميدان المعرفة • غير أن هذه الدعوة العامة المطلقة لا يرسلها الترمذى عن نوع من العصبية أو التحيز للأمة فقد نستطيع — اذا تتبعنا عناصر هذه الدعوة — أن نقف على أسباب تقديم الأمة المحمدية فى ميدان المعرفة والبصيرة أو فى ميدان المفاضلة المطلقة •

أما أسباب تفضيل الأمة المحمدية فترجع الى المقومات والمقاييس الآتية :

(٢) المرجع السابق ١٠٦ •

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٣ •

١ - المنة والأخلاق :

والأمة المحمدية عند الترمذى إنما هي العرب قبل بقية الأجناس ، وهذه التفرقة الجنسية التي يبدأ الترمذى من عندها إنما تعنى عنده فكرة أبعد من هذه وأوسع ذلك أن الأمم تتباين بأخلاقها ، وأن الأجناس تتفاوت فى مناقبها ، وأن الله قد قسم الأخلاق بين الأمم فوهب لكل أمة خلقا وخص العرب بالنصيب الأوفر من الأخلاق فإذا قال الأمة المحمدية فإنما يعنى بها العرب وما خصها الله به من المناقب « فالعرب رأس الأمة وسابقها الى المكرم » (١) « والعجم وإن شاركوا العرب فى مناقب هذه الأمة لكن السبق للعرب وتلك الأخلاق غير موجودة فى العجم إلا فى الواحد بعد الواحد تخلقا لا طبعاً » (٢) .

وإذا كان العرب هم رأس الأمة فى هذه الدنيا فهم كذلك رأس الأمة فى الآخرة وكيف لا وإنما يكون الجزاء على قدر قلوب الناس وأخلاقهم والعرب أوفر الناس حظاً من الأخلاق وكریم المناقب والطباع ، فهم رأس الأمة فى الآخرة وهم أقرب الناس الى الرسول وإلى اللواء « ولواء الحق بيدى يوم القيامة وأقرب الناس الى لوائى يومئذ العرب » (٣) .

والترمذى حين يضع العرب على رأس الأمة فى الدنيا والآخرة لا يندفع الى ذلك متأثراً بنزعة من العصبية أو التحيز ، وإنما يقرر ذلك عن نوع من التأمل الهادئ والبحث المتصل الذى يخلو من كل مؤثر خارجى فضلاً عن مؤثرات العصبية القومية ، إذ ينتهى من كل ذلك الى أن العرب إنما فاقت بقية الأمم الأخرى بأخلاقها التى طبعت عليهما « فنفوس العرب مؤازرة أخلاقها لا ينكر هذا إلا معاند ولا يجحده إلا مارد » (٤) ، ويرى أن العرب إنما شرفت بالأخلاق على غيرها من الأمم لا بالجنس والنسب أو باللغة واللسان « فالعرب بالأخلاق شرفوا عن بنى إسرائيل وإلا فالشجرة أصلها واحد وهو خليل الرحمن عليه السلام » (٥) .

وتفضيل العرب بالأخلاق وبأخلاق الكرام على وجه خاص هو جزء من نظرية عامة للترمذى فى خلق الإنسان والكون - هى نظرية المنة

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٦ • (٢) المرجع نفسه ١٠٧ • (٣) المرجع نفسه ١٠٧

(٤) المرجع نفسه ٩٦ • (٥) المرجع نفسه ٩٦

والأخلاق تقتطف منها جرماً يفسر لنا حظ العرب من الأخلاق من بين سائر الأمم وحظهم بعد ذلك من الاستعداد للمعرفة واليقين والبصرة . وإنما ذكر النفس لأن الأخلاق هي في النفس حسناتها وسيئها ، فهذا يدل على ما قلنا أنه إنما طاب هذا الخلق بطيب النفوس الطاهرة الصافية الزاكية بمحاسن الأخلاق فمن أجل ذلك اختارهم فلم ينظر إلى أعمالهم فانهم كانوا أهل جاهلية إنما نظر إلى أخلاقهم فوجد الخير في هؤلاء وجواهر النفوس متفاوتة بمידة التفاوت ، وذلك أن الله تعالى خلق آدم من قبضته « من قسامة بن زهير عن الأشعري رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى خلق آدم من قبضة من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض ، جاء منهم الأحمر والأسود والأبيض ومن ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب » .

فالتربة الطيبة نفوسها سهلة كريمة وليست فيها كرازة ولا يبوسة ولا شعولة ، فهم أحرار كرام - ولدتهم أمهاتهم - من رق النفوس وشهواتها والآخرين كانت الحزونة في تربتهم فجاءت الكرازة والشعولة والصعوبة ولدتهم أمهاتهم عبيداً قد ملكهم رق نفوسهم بشهواتها ، وهو قول عيسى عليه السلام فيما يعظ به بنو إسرائيل ، فقال لا عبيد أتقياء ولا أحرار كرماء معناه لستم من العبيد الذين يجاهدون أنفسهم ويتقون الله ولا من الأحرار الذين نجوا من رق النفوس فساروا إلى الله تعالى سبيل الكرام بلا تصرّيج ولا تردد ، والبخل والضيق والحدة والمجلة والحقد والمرض وما أشبهه من كرازة النفس ، والجود والسماحة والسعة واللين والتؤدة والتأني والرفق من سهولة النفس وطيبها ، فنفوس العرب مؤازرة أخلاقها لا ينكر هذا إلا معانده ولا يجحده إلا مارده ، إنها أخلاق الكرام فهذا فضلوا لا باللسان العربي والله تعالى يحب معالي الأخلاق ويبغض أدانيها « (١) » .

والترمذي حين يضع العرب على رأس الأمة المحمدية وعلى رأس سائر الأمم جميعاً إنما ينظر إلى الأخلاق لا إلى الأعمال فالأخلاق هي قوام التفضيل والقلوب هي ملاك التقديم بها يفضل إنسان غيره ويرتفع مخلوق عن سواه في الدنيا والآخرة وأما في ميدان الأعمال فقد لا يكون العرب على رأس الأمم وقد يفضلهم غيرهم .

(١) كتاب نوادر الأصول ٩٦ .

فالعرب هم أعلى الأمم مناقب وأوفرها حظا من منة الأخلاق لا بدانيهم
فى ذلك جنس من الأجناس ، وللأخلاق منزلة خاصة فى نظرية الترمذى
فهى قوام المعرفة واليقين ، ومن هنا كان العرب أكثر حظا من المعرفة
والبصيرة والمجاهدة . « فمن أخلاق العرب (صفة السخاء) منحها
الله تعالى إياهم وظهرهم بالتوحيد وطيبهم باليقين فعبدوا الله لساكنهم
يرونه . . فبنو إسرائيل لم يكن عندهم من اليقين ما عند هذه الأمة » (١) .

فالأمة المحمدية منحها الله حسن أخلاق العرب ثم طهر قلوبهم بعد
ذلك بالتوحيد وطيبها باليقين . . فكانت مقر المعرفة وقوام البصيرة .

وينبى أن لا نخلط بين الأخلاق وغيرها من الآداب والتقاليد والعرف .
فاذا كان العرب فطروا على أخلاق الكرام من السخاء والمودة والشجاعة
وإذا كان الله قد وهبهم الحظ الأوفر من خزائن المنة والأخلاق فان ذلك
لا يستتبع استئثار العرب بالآداب الطيبة والتقاليد الحميدة والعرف
السليم ، ذلك أن الأخلاق فطرة وأما الآداب فاكْتِسَاب . والله فطر العرب
هذه الفطرة الطيبة ، وأما الآداب فعلمها للأمم .

٢ - الجهد والأعمال :

والنظرية الثانية التى على أساسها فضلت الأمة المحمدية على سائر
الأمم وفضل العرب على سائر الأجناس والنسب على أساسها يبوء العرب
والأمة المحمدية بالنصيب الأوفى من الاستعداد الدائى للمعرفة والبصيرة
واليقين - هى نظرية الجهد والأعمال أو الحكمة والعدل .

والخزائن نوعان : خزائن الحكمة وخزائن المنة ، أما الأولى فيكون
منها الجهد والعبادة ، وأما الثانية فيكون منها الأخلاق ، وتختص الأولى
بالجوارح وإنما تختص الثانية بالقلوب وخزائن المنة أعلى مكانا من خزائن
الحكمة ولا توهب إلا لمن كان أكثر حظا وأسعد فطرة .

أما خزائن المنة فقد أوثر بها العرب لما فطرهم الله عليه من أخلاق
الكرام .

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٥ .

وإذا قلنا خزائن المنة وخزائن الحكمة فلا نعنى بذلك شعبتين متساويتين ، إنما تتقدم احدهما عن الأخرى وتزيد عنها في أوجه الامتياز والتفضيل ، وهذا الامتياز والتفضيل إنما يعنى أكثر من ذلك فهذه الشعبة الممتازة هي في حقيقة الأمر الصورة الكاملة الصحيحة التي تستقل وتقوم بنفسها إذا قارناها بالشعبة الأخرى ، فالمنة من ملك الجمال ، والحكمة من ملك القدرة ، والشعبة الأولى هي الجانب الأكمل والأصح والأولى من جنبات الوجود ، فالمنة التي يكون حظها منه هي أفضل من الأخرى التي يكون حظها من الخزائن الأخرى ، وهي بعد ذلك أكثر نصيبا في الاستعداد للبصيرة واليقين .

والفرق بين الخزائن ليس فرقا في عالم الحفظ لخصب أو في تاريخ بدء الخلق أو في تفضيل الأمم بعضها على بعض ، بل هو فرق بعد ذلك في ثقافة كل أمة وفي شريعتها وفي كتبها ، أو هو بمباراة أخرى هي فرق في معرفتها وبصيرتها ، فأمّة الحكمة إنما تفضل على الأعمال والاكتمال في المعرفة بينما يكون نصيب أمة المنة من الأخلاق ومن الفطرة والبصيرة في المعرفة .

وتكرنا المنة والأعمال أو الأخلاق والحكمة هما الأصلان اللذان على أساسهما يضع الترمذى أمة محمد على رأس الأمم جميعا ، وهما بعد ذلك الأصلان اللذان يشرعان لنا مقدار استعداد أمة محمد في ميدان المعرفة والبصيرة ، فالأخلاق والثقافة هما المنصران الأساسيان اللذان عليهما يقوم الاستعداد الدائى في المعرفة والبصيرة ، والأخلاق والثقافة هما بعد ذلك اخص مقومات خصائص الأجناس والشعوب إذا نظرنا اليهما بعين الترمذى التي لا ترى إلا الناحية الروحية والمعنوية ، ولهذا لم يكن غريبا من أمر الترمذى وهو الرجل الذى يلمس خصائص العرب وفضائلها أن يضعها على رأس الأمم ، ولم يكن غريبا بعد ذلك أن يزعم أن الفضائل الجنسية إنما تسير الاستعداد الدائى للمعرفة ، ولكن الغريب بعد ذلك أن نجد طريقة للمعرفة يختص بها جنس من الأجناس وتصدر عن هذا الجنس وتكون إحدى ظواهر مقوماته كما يكون أى شيء آخر من أدابه أو عاداته أو تقاليده ، ولكن الترمذى يكشف عن هذه الحقيقة في جلاء ووضوح ويبين لنا أن للجنس العربى طريقة في المعرفة يراها هو الطريقة المثلى في المعرفة .

٢١) الاحرار والعبيد :

٣٣ - والعباد في معاملتهم لله على ضربين : فضرب منهم يعامل الله على الاعمال وضرب آخر يعامله بالقلوب ، أما الاول فهو في خلق الارقاء والعبيد وأما الآخر فهو في خلق الاحرار السكرماء . فالتاس في اخلاقهم على ضربين : احرار كرماء يعاملون بالقلوب والاخلاق ، وعبيد ارقاء يعاملون بالاجر والاعمال ، والاحرار افضل من الارقاء ومقدمون عليهم وهم اهل الصدق واليقين . « والناس في امر دينهم على ضربين : فضرب منهم يعاملون الله تعالى على الوظائف كمعبد الفلة يؤدون الفلة وما بقى فهو لهم ، فقد خلى بينهم وبين ذلك ، ثم هم في تصرفهم وأحوالهم يدبرون لانفسهم ويهتمون لها ويكدون ويسعون لتوابعهم وينفقون على انفسهم وعيالهم ، مشاغيل القلوب والابدان متعبون بذلك ، فهم في تدبير انفسهم يمضون وباختيارهم الامور يعملون ، وهموم ذلك متراكم على قلوبهم ، يحتاجون الى توفير الفلة على المولى وتدبير معاشهم وعامة امور عيالهم ، فهذا من يعامل الله تعالى على هذا السبيل عهد اليه ربه عز وجل . من اذاه فرائضه واجتناب محارمه في الجوارح السبع من جسده وفي ماله ، ووعدده على ذلك الجنة وعلى تضييعه وعده النار .

وأما الضرب الآخر فهم يعاملون الله على العبادة كمعبد الخدمة انتبهوا من رقدة الغافلين فدبروا لانفسهم أمرا علموا انه قد مضى التدبير فيه من قبل خلق السماوات والارض والجنة في اللوح المحفوظ فاتموا على انفسهم والقوا بأيديهم سلما وفوضوا امورهم اليه وشغلهم جلاله وجماله وعظمته ومجده عن ان يتفرغوا لانفسهم فيفكروا ويدبروا لها أو يهتموا لرواق او يدبروا من حكم أو يتخيروا عليه في شيء من الأحوال عزا وذلا وفقرا وغنى وصحة وسقما ومحبويا ومكروها وقد وقفوا بقلوبهم بين يديه ناظرين الى جلاله مبهورين في جماله منفردين بوحدةانيته متعلقين بكرمه ... (١) » .

فالعباد في سيرهم الى الله تعالى انما يكونون على ضربين : ضرب يسير بالاعمال وضرب يسير بالقلوب ..

(١) كتاب نوادر الأصول ١٩٢ ، ١٩٣ .

ولئن كانت هذه الصورة التي اختارها الترمذى للنوعين (عبید الغلة وعبید الخدمة) هي من باب التشبيه والتمثيل إلا أنه يتعاضد فيها أكثر من ذلك ليرى أن الناس في أخلاقهم صنفان أحرار كرماء وعبید أرقاء ، أما الأحرار الكرماء وهم أولياء الله فهم الذين يسرون إلى الله بقلوبهم وفي أخلاقهم أخلاق السكرام من السخاء والشجاعة والكرم ، وأما الأرقاء وهم العباد الماملون فهم يسرون إلى الله بأعمالهم وفيهم أخلاق العبید من البخل والمرض والجبن . « ومن علامة أولئك أنهم يخرجهم من بطون أمهاتهم أحرارا من رق النفوس قد طبعت نفوسهم على أخلاق السكرام من السخاوة والشجاعة والسماحة والحلم والتأني والزهادة والصيانة فهذا حر من رق النفس ومن كان ضد هذه الأشياء مثل البخل والفسق والمكر والمجلة وحدة الشهوة والحرس والجبن فهو عبید نفسه » (١) .

فالسخاء هو خلق أولياء الله الذين اختصهم بمعرفته « وما جبل الله قط وليا إلا على السخاء ، ولجاهل سخي أحب إلى الله تعالى من عابد بخيل » (٢) وهو محور أخلاق الكرام « لأن قوامها اللين والسهولة ، كما أن المرض والبخل هو محور أخلاق العبید لأنه قوام الكرازة واليبوسة والشعوة ، والبخل والفسق والحدة والمجلة والحقد والحرس وما أشبه من كرازة النفس ، والجود والسماحة والسعة واللين والثؤدة والتأني والرفق من سهولة النفس وطيبها » (٣) .

فالأخلاق عند الترمذى نوعان : أخلاق الأحرار ، وأخلاق العبید ، وهذه الأخلاق هي بعد ذلك نوع من المزاج البدني من الليونة والسهولة أو الكرازة والشعوة ونوع من السمائل مثل السخاء والشجاعة أو البخل والجبن ونوع من السر إلى الله في طريق المعرفة من العبادة والسير بالقلوب أو العبادة والسير بالجوارح « العبادة على القلب والعبادة على اللسان » (٤) . أو هي نوع من الصدق والعبادة ، وهذه جميعا لها أثرها في الاستعداد الفطري للبصرة أو المعرفة .

(١) كتاب نوادر الأصول ١١٥ • (٢) المرجع نفسه ١٠٥ • (٣) المرجع نفسه ٩٦ ، ١١٥

(٤) المرجع نفسه ١٦٣ •

غير أن هذه الأخلاق التي يتقدمها لنا الترمذى فى صورة متمايزة من الطبقات الاجتماعية لا يعنى بها تفسيراً أو شرحاً لأسباب هذين النوعين من الأخلاق ، فالأخلاق عند الترمذى قديمة وغير مكتسبة فهى من خزان المثل منذ بدء الخلق لا تكتسب من الطبقة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان ، ولا يفوت الترمذى أن يفنر لنا ذلك ، « فالتربة الطيبة نفوسها سهلة كريمة وليست فيها كرازة ولا ييوسة ولا شعوة منهم أحرار كرماء ولدتهم أمهاتهم أحراراً من رق النفس وشهواتها ، والآخرون كانت الحزونة فى تربتهم فجاءت الكرازة والشعوة والصعوبة ولدتهم أمهاتهم عبيداً قد ملكهم رقى نفوسهم بشهواتها(١) » .

وإذا كانت هذه الأخلاق لا تكتسب بالطبقة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان ، لأنها مفطورة موهوبة فهى لا تلخو تماماً من أثر هذه الفكرة الاجتماعية . فهؤلاء تلدهم أمهاتهم أحراراً وأولئك تلدهم أمهاتهم عبيداً أرقاء ، فالحرية والعبودية إنما تكون قبل أن تضرب على الإنسان طبقة ما . وإذا كانت الحرية أو العبودية هى وصفاً للنفس لا للشخص فهى وصف قد يصحب الإنسان قبل أن يوجد شخصه ، هى وصف للشخصية المعنوية للإنسان أو لروحه ، فالناس منذ القدم طبقتان : أما أحرار كرماء ، وأما عبيد أرقاء وفق خلقتهم الأولى من سهل الأرض أو جزئها . ثم يكونون بعد ذلك فى الدنيا كما يكونون .

وهذه الأخلاق الأولى هى الأخلاق المطبوعة التى فطر الله عليها النفوس ، غير أن هناك نوعاً آخر من الخلق يجرى فى حدود هذه الأخلاق المفطورة فمن منحه الله خلقاً أعطاه نور هذا الحق الجديد وولقه إليه « فمن منحه الله تعالى واحدة من هذه الأخلاق يعطيه نور ذلك الاسم الذى تسمى به ربنا عز وجل فيشرق نوره على قلبه وفى صدره فيصير لنفسه بذلك الخلق عادة يعتادها ويتخلق بها (٢) » .

إلا أن هذا التخلق لا يكون إلا لمن حرموا فى الفطرة الأولى أخلاق الكرماء فهو رجمة من الله ينقل بها طائفة من هؤلاء المبيد الأتقياء إلى طائفة الأحرار الكرماء فيهمهم البصيرة والخلق ، فيكون له من الاتساع ما يعوض الفطرة ، إلا أن الأصل الأول وهو الفرق بين أومي

(١) كتاب نوادر الأصول ٩٦ - (٢) المرجع السابق ١٠٩

الأخلاق : أخلاق الأحرار وأخلاق العبيد ما زال قائما ويكون في حدوده التخلق والفضيلة .

وهذه الفكرة الاجتماعية في اختلاف الأخلاق باختلاف الطبقات فكرة لها مكانتها في نفس الترمذى ، فهو وإن كان يرى الأخلاق منة من الله تكون وفق حبه للعبد واجتباله له إلا أنه لا يرضى إلا أن يضبط ذلك الحب وتلك الجبابة بنوع من القانون. أو الفكر فهو يراها أثرا لخلق آدم الأول من أديم الأرض المختلف ثم يمضى في ذلك فيرى الأحرار من بعض هذا الأديم والارقاء من البعض الآخر ، وهكذا تهبط الأخلاق من عالم بعيد على الحياة الواقعية فتكون نفس الإنسان وفق هذه الفطرة الأولى ولكن هذه الجبرية الصماء لا تستقيم مع الاختيار والجبابة فلا بد من أن يكون لها منفذ من التخلق والمنة إنفاذا لمشيئة الله وحريا مع ملابسات الحياة والواقعة الجديدة .

فالعبد الذى فطر الله روحه من حزن الأرض لأبد أن يكون في هذه الدنيا عبدا ما لم يتخلق ببعض أخلاق الكرام فيمنحه الله خلقا جديدا فيتبدل خلقه وهكذا تتبدل طبقته الاجتماعية بهذا التعديل الخلقى .

لهذه الفكرة الاجتماعية اثر في الأخلاق ، ولكن من جهة ما من جهة أنها معلولة أو مظهر لاختلاف الأخلاق ، ثم هي بعد ذلك لها اثرها في فكرة البصيرة أو المعرفة من ناحية أنها معلولة كذلك لهذه الفكرة أو مظهر من مظاهر اختلافها .

(ج) القرآن ، الكعبة ، السلطان ، الأولياء :

٣٤ - والعارف يسير في طريقه الى البصيرة أو الى الغاية التى يتشدها ولكن هذه الغاية البعيدة التى تكون عند نهاية الطريق لا تبدو للعارف عند سيره أو في أثناء هذا السير دون البلوغ الى الغاية الأخيرة وإنما تظهر هذه الغاية في بعض آثارها أو مظاهرها التى تتم عليها وتوجه نحوها . وقد تصبب الله للعارفين آثارا أربعة يتجهون الى هذه الغاية البعيدة التى انما تتجلى للعارف ذى البصيرة الحادة خلال هذه المظاهر التى تتراءى فيها ، أما هذه المظاهر الأربعة فهى القرآن والكعبة والسلطان والأولياء فقها تتراءى الغاية العليا التى يقصد اليها العارف لا والله تعالى فى أرضه أربعة من آثاره بها يقطم المشتاقون أمصارهم فأخذ الآثار كلامه وعليه طلاوته ، فإذا نظر القرآن استروح لانه كلامه والثانى كعبته وهو بيته ومعلمه ومظهره وعليه وقاره ، فإذا نظر اليه استروح والثالث السلطان

وهو ظله وعلى هيئته ، فإذا نظر إليه استروح والرابع ولية المؤمن وهو خليفته في أرضه وعليه نور جلاله ، فإذا نظر إليه استروح لأنه حبيبه وفيه برة وسيباج نوره قد أشرق في وجهه . وهؤلاء الأربعة الذين هم آثار الله تعالى في أرضه بهم تقوم الأرض فإذا دنا قيام الساعة رفع القرآن وهدمت الكعبة وذهب السلطان وقبض الأولياء عن آخرهم ، فالمؤمنون إنما يأخذون من القرآن لطائفه وطلاوتهم ويلحظون من السلطان هيبة ظله دون أفعاله وسيره ومن البيت وقاره دون الأحجار والبنيان ومن المولى نور جلاله الذي قد أشرق في صدره دون جسده ولحمه ودمه » (١) .

وهذه الآثار الأربعة التي نصيبها الله للعارفين في أرضه هي الشعائر التي تلتقي عندها مبادئ الإسلام كما يتمثلها الترمذى في كل من نظمها الروحية والسياسية والثقافية وفي فكرة المعرفة التي يدعو إليها ، ومبادئ الإسلام وتعاليمه هي مبادئ الأمة والمعرفة ، فعند هذه الشعائر الأربعة تلتقي النظم الروحية والثقافية والسياسية التي تنهض في ظلها فكرة الترمذى في المعرفة .

وفكرة الشعائر هذه التي تتمثل فيها تعاليم الإسلام لم تكن جديدة من خلق الترمذى بل عرفناها قبل ذلك فيما كان يعرف باسم أركان الإسلام غير أنها كانت تقتصر على الشعائر الروحية أو الثقافية ، أما الجديد الذي نعرف أنه من خلق الترمذى فهو ما أضفاه إلى هذه الشعائر مما يمثل النظام السياسي ومما يمثل مذهبه الجديد في المعرفة وربطه بين هذه جميعاً برباط التلازم والاستكمال .

أما النظام السياسي فقد اعتمد به الترمذى كثيراً فالسلطان عنده شأنه عظيم ، وهو رحمة الله تعالى للمؤمنين ومناط عصمتهم ، وقد اعتقد الترمذى ذلك اعتقاداً عميقاً دفعه لأن يجعل أركان الإسلام عشرة ليستطيع أن يدخل فيها النظام السياسي وكيف لا يهتم الترمذى بذلك وإنما ينشأ النظام الروحي في ظل النظام السياسي .

فأركان الإسلام عند الترمذى عشرة هي : الإخلاص ، والصلوة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، ثم الطاعة والجساعة . والطاعة وهي العصمة فإن طاعة الأئمة منوطة بطاعة الله تعالى وهي عصمة لهم يعصمهم الله تعالى ويسكن الفتنة ويقمع أهل الريب ويقوم الحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(١) كتاب نوادر الأصول ١٧٢ .

فالبسلطان شأنه عظيم وهو رحمة من الله تعالى فطاعتهم عصمة ١٠٠
والجماعة وهى الالفة فان الله تعالى جمع المؤمنين على معرفة واحدة
وشريعة واحدة ليألف بعضهم بعضا بالله تعالى. وفى الله فيكونون كرجل واحد
قال الله تعالى (انما المؤمنون اخوة) فاذا لم يخرج لى حدث ولا الى بدعة
فهو فى الالفة معهم (١) .

واذا كان النظام السياسى هو ملاك النظام الروحى والثقافى اذ عليه
يعتمدان ، فهناك نظام رابع جمع هذه جميعا وهو ملاكها جميعا الا وهو
نظام الولاية الذى يعتمد على مذهب المعرفة . فالولى هو خليفة الله فى
أرضه وعليه نور جلاله ، وعند هذا الولى الذى هو خليفة الله تلتقى هذه
الشعائر جميعا بما تمثله من نظم ، فعند الولى يكون جماع الامر فى كل
نواحيه الروحىة والثقافية والسياسية والعقلية .

وفكرة الولاية هذه هى صورة من مذهب المعرفة عند الترمذى ،
فالولى هو العارف وهو بمعرفته صار خليفة الله فى أرضه ، وصار
رمزا للجانب الروحى والثقافى والسياسى من تعاليم الاسلام ومن عناصر
المعرفة ، فعنده تلتقى هذه النظم جميعا وفيه تتمثل المعرفة والبصيرة
باكمل عناصرها وفى أعلى صورها فتكون مهيمنة على بقية النواحي
الأخرى .

واذا كانت هذه الآثار الأربعة شاهدا على هذه الصلة الوثيقة بين
النظم العامة وفكرة المعرفة فان الترمذى لا يفوته أن يحدد موقفه وموقف
مذهبه من مستتبعات هذه النظم ، فاذا كانت المعرفة تتأثر بالنظم العامة
السياسية والاجتماعية فلا بد للترمذى من أن يعرض للمشاكل العامة فى
عصره ليتبينها على ضوء مذهب فى المعرفة .

اما أول مشاكل هذه النظم العامة فهى مشكلة الخلافة وحزبها من أى
الأحزاب تكون ومن أى الفرق والشيع ينتخب الخليفة ، والعرب كما يرى
الترمذى هم أكثر الشعوب حظا من منة الله ، وهم كذلك أجدر الشعوب
بالخلافة لانهم أكثرها استعدادا للمعرفة ، وقريش من بين العرب هى
أكثر القبائل حظا واستعدادا ، ولذلك كان الأئمة من قريش « أولئك
الملا من قريش لو نظرت الى أفعالهم لاحتقرت فلك عند فعالهم لولا أن
تطغى قريش لأخبرتها بما لها عند الله » (٢) .

(٢) المرجع للمص ٩٦ .

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٠٩ .

أما نظام الأمة السياسي فهو نفسه موضع رأى الترمذى ، فالخلافة ليست نظاما سياسيا للأمة فحسب بل هى نظام سياسى وروحى ونظام يتصل بالمعرفة كذلك ، فالخليفة ليس سلطانا أو اماما فحسب بل هو ولى كذلك فى الخلافة تجتمع الولاية والامامة والسلطان « تم قبض رسول الله فابعث الله تعالى لهذا الدين أئمة صديقين خلفاء الانبياء عليهم السلام وأوتاد الأرض يقولون بالحق وبه يعدلون » (١) .

ولعل لقب صديقين هذا الذى يضيفه للأئمة لا يعنى به لقب أبى بكر الصديق وإنما يعنى به هذه المنزلة من درجات الصديق التى تتدرج على الناس ومثالها : الصادقون والصديقون .

فالخلافة والولاية نظام واحد وهو غاية مذهب الترمذى فى المعرفة وهى كذلك مادام الخلفاء صديقين فهم أوتاد الأرض ، وأما إذا كان الخلفاء غير صديقين فهم ملوك فقط ، وهنا ينغصص النظام السياسى للأمة عن نظامها الروحى وعن نظامها فى المعركة فتكون الخلافة ملكا ، ويكون الخلفاء ملوكا والخلافة الأولى كانت ثلاثين عاما إذ كان الخلفاء أولياء وكانوا صديقين بهم تقوم الأرض وهم أوتادها ، فكانت خلافة أبى بكر هامين وكانت خلافة عمر عشر سنوات وكانت خلافة عثمان اثنتى عشرة سنة وكانت خلافة على ست سنوات ثم أصبحت الخلافة بعد ذلك ملكا عضوضا ولم يعد الخلفاء أولياء ولا صديقين .

وعنصر الولاية هذا وما ينطوى عليه من تمثيل للنظم الروحىة والسياسية والمعرفة هو الذى يكون الأساس الذى يعتمد الترمذى عليه فى تحديد موقفه وموقف مذهبه من جميع النظم والمقالات التى كانت فى عصره ، فالخلافة هى الصورة العليا من النظم العامة مادامت تعالى الولاية ، وأما حين تفقد مقوم الولاية فهى ملك عضوض لا يساوى عند الترمذى شيئا .

ومذاهب القوم فى الخلافة إنما تخضع لهذا أيضا ، فأهل البيت مقومون عند الترمذى كما قدم العرب فريشا لانهم بيئة صالحة للولاية لا من ناحية أنهم أهل البيت وإن لم تتوافر فيهم الولاية فقيرهم مقصود عليهم إذا توافرت فيه الولاية « والنسب يؤول الى الأرض فأهل البيت كل من رجع نسبه الى ذلك الاصل ، فكذا أهل بيت الرسول صلى الله

(١) كتاب نوادر الأصول ١٠٤ .

عليه وسلم فإن الله تعالى قد أخذ الرسول عليه السلام من خلقه ما يختصه لنفسه واصطفاه للذكره فكان في كل أمر قلبه راجعا الى الله تعالى من عنده يصدر ومعه يدور واليه يرجع ، فكان هذا بيتا اشرف وأعلى من البيت للبع هياه له في أرضه وهو النسب فكان هذا البيت عاليا على ذلك البيت الا ترى أنه غلب على النسب نسبة ما أكرمه الله تعالى به من الأمانة فكان يقال محمد بن عبد الله ثم يقال محمد الأمين لأنه أعلى منه فلما جاءت الكرامة غلب على هذا الاسم فقليل نبي الله ورسوله فكذلك كان له بيت النسبة وأهل بيت النسبة فلما جاءه بيت الكرامة والنسبة فغلب على ذلك البيت كان كل من رجع قلبه الى الله تعالى على طريقة من أهل ذلك البيت وهم الأربعون الذين خلفوه من بعده حتى تقوم بهم الأرض وبهم يعطرون ويرزقون ولا يجوز أن يحمل على أهل بيت النسب لمعان أحدها .. الثاني .. الثالث « (١) ، فاهل البيت الأربعون الأبدال الذين تقوم بهم الأرض لابنو هاشم .

وبهذا المعنى نستطيع أن نفهم موقف الترمذى من الشيعة ، فهم يفيدهم النسبة الزائفة لاعتبارهم النسب نسب البيت لا الكرامة ولقولهم في الشيخين وهم من الأبدال الأربعين « وما زالت الطبقة المغتونة بحب أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم نسبا ما زالت بهم فتنتهم حتى عمدوا الى كل شيء من هذه الأشياء فنسبوه اليهم وحرّموا غير ذلك أعجابا بهم وفتنة وان الله فضلهم بأن طيب عنصرهم وطهر أخلاقهم واختار قبيلتهم على القبائل فلم حرمة التفضيل والآخرة وحرمة الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فيحق علينا أن نحبهم حبا لا يرجع علينا بويل وظلمة وهؤلاء الفسلة جاءوا بأحاديث مختلفة وأكاذيب متكررة حتى أداهم ذلك الى أن طعنوا في الشيخين المهديين المرضيين اللذين كان على كرم الله وجهه ينكل بمن فضله عليهما فقال لا أحد أحدا يفضلني عليهما الا جلده حد المقترين « (٢) .

ومعنى الصحابة يجب أن يحدد كذلك في نظام الولاية كما حدد معنى أهل البيت فالصحابا ليسوا سواء ، ولا يستحق هذا الاسم الا من يكون به الاقتداء منهم ، والصحابة الذين يكون بهم الاقتداء ليسوا كل من تلقى الرسول وإنما هم قليلو العدد كما أن النجوم كثير ولكن

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٦٤ ومواضع الأضفار خالية في الأصل .

(٢) المرجع نفسه ٢٦٣ .

يقتصر اسمها على ما يكون به الاجتهاد منها وهي خمسة من بين ثوابت الأرض . فقولاء النجوم الأدلة وشدهم عليه السلام بالنجوم لان بهم الاقتداء ، وهم من الاصحاب قليل عددهم كالنجوم لانهم اصل بصائر اليقين وجزاء لهم اجتهد الزاى بفضل اليقين والبصائر (١) . فالصحابة الذين يستحقون هذا الاسم أهل اليقين والبصائر . ومن هنا نرى ان البصيرة تلعب دورها فى كل مواقف الترمذى .

ولعل فكرة الولاية هذه تلعب دورا أكثر مما نظن من مذهب الترمذى فى المعرفة ، فهى المرحلة الأخيرة من مراحل الحكمة وهي مرحلة البصيرة والمساعدة واليقين غير أن هذه الفكرة لها جانب آخر أكثر من جانب المعرفة ، لها جانب سياسى واجتماعى وقومى ، وفيها تلتقى هذه الجوانب جميعا ، ففى صورة الولاية هذه تلتقى فكرة البصيرة الى افضلية خلق العرب الى اخلاق الأحرار الى مهمة السلطان فهذه جميعا متلازمة متصلة لاستقلال احداها عن الباقي . ولعل الترمذى حين اخذ يعرض خصائص الشعوب وأخلاقها وتعاليمها وثقافتها وخصائص الطبقات ومزاجها واثار النظم والرموز والشعائر فى توجيه الحياة الروحية والسياسية والعقلية انما كان يهدف من وراء ذلك كله الى هذه المرحلة الأخيرة من مذهبه فى المعرفة وهي الولاية وان كان آخر أن يصل اليها خلال هذا المنهج النقصى لفكرة المعرفة على اساس البيئة والجنس والثقافة والنظم فخلال هذه وفى فكرة الولاية هذه نرى مقدار ثائر فكرة البصيرة بالثورات الاجتماعية المختلفة .

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٦٣ .

الفصل الثالث
المعرفة

- ١- الحق
- ٢- العدل
- ٣- الصدق

الفصل الثالث

المعرفة

الحق - العدل - الصدق

الحق موضوعه : منهجه . غايته . الحق فى اللغة . فى الإصلاح . الصلاة ومقاصدها . الحج وأسراره . إبليس وجنوده . الاحتياطات والجمال . منزلة شعبة الحق من أنواع المعرفة الأخرى . نشأتها . مقوماتها . مصادرها . العدل . أعمال القلوب والجوارح . الوجدان الدينى . الحكمة . العدل فى اللغة . فى الاصطلاح . حقيقة الأدمية . منازل العباد . العقل والهوى . العدل هو المرحلة الثانية من مراحل المعرفة . مقومات شعبة العدل . مصادرها . الصدق . علم الأسرار أو علم الذات . علم السمات أو علم الصفات . البصيرة أو صدق التأويل . الصدق فى اللغة . فى الاصطلاح . نختم الولاية . الصدق هو المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة . مقومات شعبة الصدق . مصادرها .

المعرفة

٣٥ - « أما بعد : فإنا وجدنا دين الله عز وجل مبنيًا على ثلاثة أركان : على الحق والعدل والصدق : فالحق على الجوارح والعدل على القلوب والصدق على العقول ، فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال

وضعت الحسنات في كفة الحق والسيئات في كفة العدل والصدق في لسان الميزان به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد في شئون كل امرئ. اجتمع فيه هذه الثلاثة : فاذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل واذا افتقد منه العدل خلفه الجور واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب . فهذه الثلاثة جند المعرفة ، وهذه الثلاثة التي هي أصدقاءه جند الهوى » (١)

هذا هو نص الترمذى في المعرفة وعناصرها ومقوماتها التي تعتمد عليها .

مرض الترمذى في نصه هذا للنواحي الالهية :

١ - الفطرة : تأمل الترمذى في الكون وفي الحكمة التي يجري بمقتضاها ، وتأمل بعد ذلك في الانسان وفي الفطرة التي فطر عليها ، ثم نظر فيما بين الانسان والكون من صلات وتبين اصدق هذه الصلات نهجا على ضوء اقدس التعاليم ، فرأى ان هذه الصلة انما تقوم على اركان ثلاثة هي الحق والعدل والصدق وان هذه الاركان انما تقابل من فطرة الانسان نواحيه الثلاث التي تربطه بالكون وهي جوارحه وقلبه وعقله .

الحكمة التي انطوى عليها خلق الانسان والكون وساووك الانسان في هذا الكون انما تجري وفقا لهذه الفطرة التي فطر عليها الانسان ووفق هذه الصلة الثلاثية التي جعلها الله ديناً مقدساً وافترضها على الانسان .

فالحق اذن هو احد عناصر هذا الدين الذي يمثل الحكمة أو الفطرة التي ينطوى عليها الكون .

٢ - الحساب : واذا كان الترمذى قد انتهى في تأمله فيما يربط الانسان بالكون الى الكشف عن هذه الفطرة أو القانون الذي تجري عليه الحكمة العليا في هذا الخلق فليعض معها اذن في طريقها الى نهايته وليتبين عاقبة امرها ، فهذه الفطرة الاولى أو الحكمة العليا هي مناسط الحساب يوم القيامة حين يوقف الناس لوزن اعمالهم : فاذا قرب غدا الى الميزان لوزن الاعمال وضعت الحسنات في كفة الحق والسيئات في كفة العدل والصدق في لسان الميزان به يتبين رجحان الحسنات على

(١) كتاب الاكياس ٢ .

السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد .. فهذه العناصر الثلاثة اذن « الحق . العدل . الصدق » هي عناصر الحكم على اعمال الانسان يوم القيامة وبها يتبين عاقبة امره ، ومدار ذلك أن تكون هذه الاعمال قد جرت على مقتضى الحكمة العليا والفطرة الاولى .

والصدق يوضع فى لسان الميزان فهو مدار الحجة بين الله والخلق ، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات ، فهو مناط التمييز بين الخير والشر والضلال والهدى ، وهو الفارق بين الأمور ومناط الاحتجاج على الخلق .

على هذه العناصر اذن يحاكم الله الخلق فى اعمالهم ويشهدهم على افعالهم ، ويبلغ بها الحجة عليهم ففيها الفصيل الواضح بين الضلال والهدى والخير والشر والحق والباطل والخطأ والصواب .

الا ان هذا الفصيل انما يتركز فى الصدق الذى يوضع فى لسان الميزان فهو مناط التمييز وعنصر الاحتجاج ، فما منزلة الحق والعدل منه ؟ .

الصدق هو المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة ، اليه تنتهى المرحلتان السابقتان فتندمجان فيه وينطوى عليهما فيكون مساويا للمعرفة بجميع عناصرها ورمزا لها ، وهو بهذا المعنى يوضع فى لسان الميزان فيكون مناط الحكم والتمييز ، أما الحق الذى يعتبر رمزا لكفة الحسنات والعدل الذى يعتبر رمزا لكفة السيئات فينصرف فى هذا الميزان الى شئ آخر غير عناصر المعرفة .

ينصرف فى هذا الميزان الى بيان موقف الله من الخلق فى محاسبته لهم ، فهو يحاسبهم على حسناتهم من وادى الحق فيثيبهم عليها ، ويؤاخذهم على سيئاتهم عدلا فيجزئهم بها ، ولذلك كان الثواب فى كفة الحق وكان العقاب من باب العدل ، أما الحجة فى ذلك فى المعرفة التى اقتنضها عليهم بجميع عناصرها وهى ما يرمز لها هنا بأهم هذه العناصر وهو الصدق وهكذا اختلط المعنى الاول « عناصر المعرفة » بالمعنى الثانى « موقف الله من الخلق فى محاسبته لهم » فى عنصرى الحق والعدل فيما ذهب اليه الترمذى فى وصف كفتى الميزان .

٣ - **الاعمال** : واذا كانت الناحيتان السابقتان تتعلقان بما يكون وراء هذا العالم سواء فى المبدأ أو فى العاقبة فان الترمذى لم يقتضه أن يعرض لنا عناصر المعرفة على ضوء ما يكون فى هذا العالم من نواح :

وأول هذه النواحي هو أعمال الإنسان فهي لا تكون صحيحة ولا كاملة ولا تامة حتى تتوافر فيها هذه العناصر جميعا « فإذا انتقد الحق من عمل خلفه الباطل وإذا انتقد منه العدل خلفه الجور وإذا انتقد منه الصدق خلفه الكذب » فلا بد لكل عمل اذن من أن يتوافر فيه الحق والعدل والصدق ، والعمل الذي لا يتوافر فيه هذه جميعا يكون ناقصا بقدر ما فقد منه .

٤ - الأخلاق : وليست الأعمال فقط هي التي يجب أن تتوافر فيها هذه العناصر جميعا وإنما أخلاق الإنسان وسمائله وملكاته التي تصدر عنها هذه الأعمال يجب أن تتوافر فيها هذه العناصر أيضا « فكل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة فقد أصبحت وكأنها ملكات ذاتية فطر عليها الإنسان وإنما يختلف مقدارها في شخص من آخر ، وبمقدار هذا الاختلاف يكون نصيبه من الأخلاق وثمة من المعرفة وصحة الأعمال » .

٥ - الاعتقاد أو المعرفة : ألا أن هذه النواحي الثلاث في مجموعها إنما تكون جنودا للمعرفة واضدادها إنما هي جند الهوى ، فلا تكون المعرفة حتى تتوافر هذه الثلاث ولا تكون الهداية والرشد والصواب حتى تتوافر هذه جميعا وبقدر ما يفقد الاعتقاد من هذه العناصر بقدر ما يميل من طريق الرشد والصواب الى طريق الهوى والضلال . فهذه الثلاثة اذن هي عناصر الاعتقاد الصحيح الذي عنه تصدر الأعمال والأخلاق والذي يوافق الفطرة الأولى التي فطر عليها الإنسان وجرت عليها حكمة الكون وبها يكون مناص الحساب يوم القيامة .

وهذه النواحي الخمس التي يعرض لها الترمذی في نصح هذا الذي يبتدئ به نظريته في المعرفة إنما تحدد لنا الميادين التي تعمل فيها نظريته والتي تتخذ منها موضوعات منهجها ، وهذه النواحي الخمس هي : الفطرة وحكمة الخلق - العاقبة والحساب - والأعمال - الأخلاق الاعتقاد ، وهي تمثل الميادين الآتية : الناحية الالهية أو اللاهوتية ، الناحية الفقهية أو السلوك . الأخلاق . الميتافيزيقا . وإذا أترنا اصطلاحات الترمذی فهي تمثل الحكمة العليا أو الباطنة وعلم الظاهر أو الشريعة والحكمة الظاهرة أو العدل وعلم القلوب والحكمة العليا أو الباطنة مرة أخرى ، وهي ترجع باختصار الى عناصر المعرفة وهي الحق والعدل والصدق .

فالمعرفة الترمذية اذن هي منهج للعلوم الالهية أو العقائد ، وهي منهج لعلوم الأخلاق والتصرف وهي بعد ذلك منهج لعلوم السلوك والأعمال أو

افقه ، ولعل هذه الأقسام المختلفة من العلم لا تساوى تمام المساواة
 الأقسام التى تقابلها من تصنيف الترمذى للعلوم . فان أثروا اصطلاحاته
 بما وراها من تحديد وتصنيف للعلوم فالمعرفة ههنا هى منهج العلم
 الظاهر أو علم الأعمال بما فى ذلك الفقه وآداب الدين والعرف والآداب
 العامة ، ثم هى بعد ذلك منهج للحكمة الظاهرة بما تنطوى عليه من أخلاق
 وتصوف وتقوى وزهد ، ثم هى آخر منهج للحكمة العليا أو الباطنة
 بما تنطوى على ذلك من عقائد والهيئات وميتافيزيقا ومعرفة ، وهذه
 المناهج الثلاثة المتباينة انما مثلها فى هذه الشعب الثلاث من شعب
 المعرفة وهى الحق والعدل والصدق .

٣٦ - والترمذى فى نصه هذا الذى يبدأ به نظريته فى المعرفة
 انما يحاول أن يقدم لنا استقصاء جامعا مانعا - كما يقولون - لجميع
 شعب المعرفة وصورها ، فحاول فى هذا النص أن يجمع كل صور
 المعرفة وأنواعها ، كما حاول كذلك أن يمنع غير هذه الشعب مما قد
 يشتبه بها من الدخول فى حيز المعرفة .

والمعرفة عند الترمذى انما تنصرف الى معنى خاص غير معناها
 المطلق العام وقد يسهل علينا تحديد هذا المعنى اذا علمنا أنه يعتبر
 العقل عقليين : عقل الفطرة وهو عام فى جميع الأدميين ويتميزون فيه
 بتمايزهم فى الخلقة البدنية وعقل الأيمان وهو ما اختص به الموجدون
 دون سواهم . . الأول المرجع فيه الى الحواس والإمضاء ، وأما الآخر
 فالمرجع فيه الى نور البصيرة والإيمان ، فالمعرفة عنده انما تختص بهذا
 النوع من الإدراك الذى يقوم به العقل الثانى ، وأما إدراك العقل الأول
 المشترك بين جميع الأدميين وهو عقل الفطرة فلا يدخل فى نطاق المعرفة
 عنده .

المعرفة عند الترمذى تتعلق اذن بأصول الدين وما يتصل بها
 من تعاليم وسلوك واعتقاد سواء فى الناحية الاجتماعية العملية أو فى
 الناحية النظرية أو لعلها تتعلق بكل نواحي إدراك الإنسان غير هذا
 القدر المشترك بين الأدميين جميعا من آمن منهم ومن لم يؤمن .

وفى داخل هذا النطاق الذى يبين حدود المعرفة الترمذية -والذى
 يرسم الحد بينها وبين المعرفة النظرية « التى لا تنقدها الفلسفة
 الإلهية » نجد الترمذى يحاول استقصاء جميع شعب المعرفة .

والترمذى فى استقصائه هذا انما يقدم لنا هذه الشعب الثلاث :

الحق والعدل والصدق التي تندرج تحتها جميع مناهج المعرفة الترمذية، غير أن هذه الشعب لا تمثل جميعها ودرجة واحدة حقيقة منهج المعرفة الترمذية ، فإذا كان بعضها يكمل بعضها فإن هذا التكامل بينها لا يقوم على أساس من المساواة بينها في ذلك بل إن أحدها وهو الصدق الذي يمثل الحكمة العليا أو الباطنية هو الذي يمثل منهج المعرفة الترمذية حقيقة ، وأما الشعبتان الأخريان فإنهما تقومان منه مقام المكمل أو المتمم فحسب .

ولا يعني هذا الاكمال أو الاتمام أن الصدق لا يستطيع أن يقوم بنفسه مستقلا عن الشعبتين الأخريين - ضد الممثل الحقيقي لمنهج المعرفة الترمذية وهو النقطة التي تذكر فيها جميع مقوماتها ، أما هذا الاكمال والاتمام الذي يقوم به الحق والعدل فهو باب استقصاء كل ما يمكن أن يضم وجهها أو شبه وجهه من عناصر هذه المعرفة ، أو من قبيل إخضاع المناهج الأخرى للأدراك والمعرفة لمنهج المعرفة الترمذية .

وشعبتا الحق والعدل من بين شعب المعرفة الترمذية مدخل للشعبية الثالثة وهي الصدق التي تمثل المعرفة الترمذية حق التمثيل ، وشعبتا الحق والعدل من بين شعب المعرفة الترمذية هما جيشا الملك اللذان يعملان في إخضاع أعدائه لسلطان طاعته .

فالصدق يتربع على عرش المعرفة الترمذية والحق والعدل يخضعان له مناهج النظرية والتي لا تنقيد بالفلسفة الإلهية كل منهما في ميدانه ، والحق والعدل بعد ذلك يحملان رسالة هذا الملك ومقدمات دعوته فيبشران بهما في مناطق سيطرتهما وهما بهذا القدر من اتباع الملك ومن خلفاء رعيته ، « هؤلاء الطيبة » (أبو بكر - عمر - علي) أحباب الله أهل القبضة ، بالله ينطقون وبالله يبتشرون وبالله يتعرفون في الأعمال فإذا خالف أعمالهم وأقوالهم العلم الظاهر الذي في أيدي العامة فتلك أعمال وأقوال من علم الباطن هو حاكم على علم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب لأن أهل العلم الظاهر بالعقل يسبون في ميدان الظاهر فلو بلغوا إلى ميدان الباطن لتحريروا لأن العقل لا يهديهم إلى ذلك » (١) .

الحق والعدل إذن هما عنصر المعرفة لإخضاع منهج العلم الظاهر أو المعرفة العقلية لعلم الباطن أو المعرفة الترمذية ، وهما بعد ذلك عنصر

(١) كتاب الفروق . دار الكتب ٦٢٢ .

المعرفة اللذين يمكن أن يختصا بميدان العلم الظاهر ، أما الحق فهو
أدنى الشعبين من ميدان العلم الظاهر وأما العدل فهو في منتصف
الطريق بين الشعبين فلذلك ضم نصيباً من العلم الظاهر وآخر من العلم
الباطن فكان حكمة ولكنها ظاهرة .

غير أن الحق والعدل لا يعرضان للعلم الظاهر إطلاقاً بكل ما يحتوي
من مناهج المعرفة والإدراك ، وإنما يقتطعان لنفسهما ميداناً يعملان فيه
دون بقية نطاقه ، أما هذا الميدان فهو الذي يقع في نفوذ المعرفة الترمذية
والذي يحدده الفرق بين عقل الإيمان وعقل الفطرة . فكل ما يتصل بعقل
الفطرة من ميدان العلم الظاهر فلا يقع في اختصاص الحق والعدل ،
وكل ما يتصل بعقل الإيمان والتوحيد من ميدان هذا العلم فهو من
اختصاص الحق والعدل .

بهذه المقدمة نستطيع أن نتبين حدود شعب المعرفة عند الترمذي،
كما نستطيع أن نتبين المقصود بها عنده ، وكما نستطيع أن نقف على
معانيها في وضوح وتحديد ثم نتبين بعد ذلك منزلتها من مذهبه .

١ - الحق

(١) ما هو الحق « تحديد وشرح »

للحق عند الترمذى معان ثلاثة :

٣٧ - أما المعنى الأول فيحدده ، نظرنا الى موضوعه ، فموضوع الحق من بين موضوعات المعرفة هو أعمال الجوارح أو العلم الظاهر .

وأعمال الجوارح عند الترمذى هي كل ما يقوم به الانسان بأعضائه الظاهرة من قول أو فعل أو استماع سواء فى ذلك ما يكون من أعمال العادة أو العبادة أو ما يكون من الأوامر أو النواهي ، أو ما يكون فى تدبير الانسان لأمره أو سلوكه نحو نفسه أو فى تعرضه لأمر غير وسلوكه إزاءه ، أو فى تعرضه لغير الانسان من المخلوقات سواء كان ذلك بضر أو خير ، عبثاً أو لوجه من وجوه الاستفادة ، فالحق يتخذ موضوعه أعمال الأعضاء الظاهرة من الانسان وهى ما يسميها الترمذى بالجوارح .

وعلم الظاهر هو النوع الأول من الأنواع الثلاثة للعلم « الحرام - الحلال - الحكمة - المعرفة » وهو علم الشريعة ، وأما الصنف الثانى فهو الفقه « والعلماء بالحلال والحرام على خطر عظيم فهم صنفان : صنف مؤدبون للأخبار وليس عندهم وراء هذا شيء من قوة الاستنباط ولا بوزن العمل شيء منه دون الفقه فيه والا فلتبئ للخلق بذلك .. والصنف الآخر تدبروا فيه وطلبوا معانيه وتعرفوا ناسخه من منسوخه وتفقّدوا الفاظه لتباين المعانى. » (١) فعلم الظاهر إذن هو علم الحديث وعلم الفقه ، وهو ما يعبر عنهما الترمذى بعلم الحرام والحلال أو بعلم الشريعة .

غير أن علم الظاهر - بهذا المعنى - لا يوافق تماماً أعمال الجوارح هذا فضلاً على أنه فى صنيفه هذين « الحديث والفقه » لا يكون علماً واحداً ذا وحدة متماسكة ومقدمات متحدة .

أما الصنف الأول من علم الظاهر وهو الفقه أو علم الشريعة فهو يتخذ موضوعه من أعمال الجوارح وأعمال الأعضاء الظاهرة من الانسان غير

(١) كتاب الاكياس ١٤٢ ، ١٤٣ .

انه يقتصر فى ذلك على سلوك الانسان فى عباداته « نحو ربه » ومعاملاته « نحو الناس » ولا يتناول من ذلك الا ما يكون موضوعا للبحث الظاهر .
او بعبارة اخرى لا يعنى من ذلك الا بالشكل الخارجى لموضوعه العمل
والاداء دون النية والعقيدة .

والفقه فى موضوعاته هذه انما يبحث عن الصحة والفساد فيما
يقوم به الانسان من افعال او ما يؤديه من اعمال ، والصحة هذه مرهونة
بصحة الأركان والهيئات التى تتصل دائما بالشكل الخارجى من العمل
فان توافرت فالعمل صحيح مقبول والا فهو فاسد باطل مردود .

ولعل الفقه حين يبحث عن شروط الصحة او ينبه على صسور
البطلان والفساد انما يبحث عن ذلك فى الأوامر والعبادات فحسب . .
فهو يتناول العبادة ليرسم لنا أصح الصور فى كينيات ادائها، ولينبه
عن الصور الفاسدة من ذلك ، وهو يتناول المعاملات ليوضح لنا الصور
الصحيحة فى انقادها وليحذر من الصور الباطلة فى ذلك ، وهناك صورة
اخرى غير الفساد والصحة يبحث فيها الفقه فى بعض موضوعاته ، فالفقه
حين يعرض للحدود انما يتناول ما تجترحه الجوارح من الجرائم فيبحث
فيها من أركان الجريمة ويفتش عن عنصر الاتهام ، وهمه فى ذلك ان
يصنفها ويرتبها ليتبين منها ما يدخل تحت طائلة القانون وما يستعصى
من ذلك ، وموضوعه أبدا فى ذلك الشكل الظاهرى والهيئة الخارجية
للعمل . وأما الصورة التى يبحث عنها فى ذلك فهى الحلال والحرام
او الحد والمباح من هذا الحلال والحرام .

فالفقه يبحث فى العمل سواء كان عبادة او معاملة او حدا بين
الأركان والشروط التى بها يعد هذا العمل مقبولا أو صحيحا أو بعيدا
عن طائلة القانون اذ يبحث فى العمل عن الأركان والشروط التى تجعل
هذا العمل مردودا أو باطلا أو حراما . وهناك حد يفرق به فى كل عمل بين
الحق والباطل وبين الصحيح والفساد وبين الحلال والحرام وان الذى
يعنى الفقه من كل عمل انما هو هذا الحد وما يدور حوله ، أما ما يكون
بعد ذلك من صفات هذا العمل وخصائصه فانه لا يعنى الفقه ما دام
بعيدا عن هذا الحد .

فحقيقة الأمر أن الفقه لا يتناول من أعمال الجوارح الا ما يكون موضوعا
لهذا الحد او ما يقترب منه ، وهكذا يضيق ميدان الفقه عن ميدان أعمال
اللسان والجوارح ضيقا شديدا .

ان اللسان جارحة من الجوارح وكل ما يأتى به انما يكون موضوعا لأعمال الجوارح ، ولكنه لا يكون موضوعا لعلم الفقه ، فإذا كان ما يقوله اللسان عبادة فهو من موضوع أعمال الجوارح ، ولكنه ليس من موضوع الفقه الا أن يكون ركنا أو شرطا لا تصبح هذه العبادة بدونه ، وان كان ما يقوله اللسان هجرا فهو من موضوع أعمال الجوارح وليس من موضوع الفقه الا أن يكون ذلك حراما يدخل فى دائرة الحدود ، وان كان ما يأتى به اللسان معاملة فى من موضوع أعمال الجوارح ، ولكنها ليست من موضوع الفقه الا أن يكون ذلك ركنا أو شرطا فى هذه المعاملة فدائرة الفقه أضيق كثيرا من دائرة أعمال الجوارح وهى لا تعنى الا بما يدخل اليه فى هذه الدائرة الضيقة ، أما ما بعد ذلك من أعمال الجوارح فهى لا تعرض له .

وأما الصنف الثانى من علم الظاهر وهو الحديث أو نقل الأخبار وروايتها فاعلم لا يساوى تماما علم أعمال الجوارح ، الذى يعنيه الترمذى باداء الأخبار ونقل الحديث ، انما هو حركة النشاط الثقافى التى ظهرت بين أهل الحديث فى القرن الثانى والثالث وتجلت فى جمع الإحاديث وتدوينها وروايتها ، وهذه الحركة هى حركة علمية ثقافية لها منهجها وطريقتها ، وهذا المنهج وهذه الطريقة هما ما التفت اليه الترمذى حين وضع الحديث تحت اسم العلم الظاهر ، ولم يلتفت فى ذلك الى موضوعه أو ميدانه : أما اذا حاولت أن تقارن بين علم الحديث وبين علم أعمال الجوارح الذى يعنيه الترمذى من ناحية الموضوع - هذه الناحية التى نحن بصدد استيفائها الآن - فانا سنجد فرقا واضحا بين العلمين ، وذلك ان الحديث انما يتخذ موضوعا له كل ما أثر فيه حديث من رسول الله ، وهو بهذا يعرض لكل أمور المعاش والمعاد سواء منها ما يكون من أعمال الجوارح أو من أعمال القلوب أو من أمور الدنيا أو الآخرة ، وأما علم أعمال الجوارح « الحق » فلا يتخذ موضوعا له الا أعمال الأعضاء الظاهرة من الإنسان وهذا الميدان بمقارنته بميدان موضوع الحديث نحده أضيق منه كثيرا .

غير أن الذى دفع الترمذى الى اعتبار علم الحديث من علم الظاهر وضمه الى علم أعمال الجوارح هو ما بينهما من اشتراك فى النهج والطريقة وهو ما سنعرض له بعد الفراغ من استيفاء ناحية الموضوع .

وإذا كان علم الظاهر فى صنيفه (الحديث والفقه) لا يساوى تماما أعمال الجوارح فانه لا يكون علما له وحده ومقوماته كذلك الذى يكون علم

أعمال الجوارح أو الحق . والحديث والفقه يكونان علما له وحدته ومقوماته هو علم الشريعة إذا اعتبرنا الحديث مقدمة لدراسة الفقه أو مصدرا من مصادره فحسب ، ولم نعتبره علما مستقلا له كيانه ووجهته ومقوماته ، أما إذا اعتبرناه كذلك فإنه سيبين الفقه مبينة تامة فى موضوعه ومنهجه وطريقته ، وعند ذلك أما أن يستأثر الفقه ومقدمته من الأحاديث باسم علم الظاهر ويكون حينئذ بمعنى علم الشريعة ويخرج الحديث من دائرته وأما أن يتشبه الحديث باستقلاله ومنهجه وطريقته وموضوعه فيشتركا معا فى اسم علم الظواهر على غير وحدة أو اتفاق فى المقومات ، وهكذا يبقى ما بينهما من تباين .

أما علم الظاهر بمعنى علم أعمال الجوارح أو « الحق » فقد كان كفيلا أن يقضى على هذا التباين بين صنفى علم الظاهر (الفقه والحديث) ليقدّم لنا علما له وحدته ومقوماته فى موضوعه ومنهجه .

أما الأساس الذى بنى عليه علم أعمال الجوارح هذه الوحدة فهو الموضوع . ذلك أنه لم يجعل من الحديث مقدمة أو مصدرا للفقه فلم يقيده بموضوعات الفقه فحسب بل جعل المرجع فى ذلك هو موضوعات أعمال الجوارح ، وهى ميدان أوسع من ميدان الفقه كثيرا ويضم أكثر من ميدان الحديث .

أما ما تبقى بعد ذلك من الأحاديث مما يكون من أعمال القلوب لا من أعمال الجوارح وبما يكون من أمر العقيدة لا من أمر الشريعة فإنه أغفى عنه العين وتركه لشعبتى المعرفة الآخرين ، وكان الاتفاق فى المنهج الظاهر أو العناية بالشكل الخارجى كفيلا بعد ذلك أن يوفق بين الصنفين (الحديث والفقه) فهما فى منهجهما من علم الظاهر دون علم الباطن ، وبهذا التحديد الموضوعى نجد أن علم الظاهر يساوى أعمال الجوارح ، أما علم الشريعة فهو حمل بعد ذلك عليهما لا على حدود الفقه الضيقة . وبهذا استطاع أن يجعل علم الظاهر مرادفا لعلم الشريعة وعلم أعمال الجوارح .

٣٨ - وأحق بعد هذا التحديد هو من ناحية موضوعه علم الظاهر أو علم الشريعة أو علم الجوارح ولكن ما هو هذا الموضوع تفصيلا ؟ أو علم الشريعة أو أعمال الجوارح ولكن ماهو هذا الموضوع تفصيلا ؟

وموضوع الحق أو علم الظاهر أو علم الشريعة أو أعمال الجوارح إنما يضم على وجه التفصيل الموضوعات الآتية :

اولا - فى الدين أو فى موقف الانسان من الله :

تعرض الفقه لموقف الانسان من الله فى قسم العبادات منه ، وتناول ذلك بطريقته ومنهجه الا أن ذلك لا يشمل كل ما يقوم به الانسان نحو الله من عبادة ، فالفقه لم يتناول فى أغلب الأحيان الا الأركان والفروض وأما ما عدا ذلك من أنواع العبادة فقد أعرض عنه ، وهذا القدر الذى تعرض له الفقه من العبادات على ضيق دائرته إنما يدخل فى موضوع أعمال الجوارح ويتبع فى نطاق علم الحق . الا أن علم الجوارح قد ألحق به قسم آخر من العبادات ونوع غير النوع المفروض الذى يؤلفه الفقه . أما هذا القسم من العبادات فهو المألوفات بما يضم من الأدعية والأذكار والابتهالات .

أن فى كل دين مهما اختلف نوعه ودرجته ثلاث نواح متباينة : العقيدة التى يعتمد عليها ، والعاطفة التى يظهر فيها ، والطقوس التى تكون بها عبادته ، أو هى بمباراة أخرى : العقيدة والتصوف والشرعة ، والطقوس أو الشرعة من دين هى كل ما يقوم به العبد من فروض نحو الفقرة المسيطرة على الكون، وهذه الفروض هى أنواع من الصلاة والعبادة أو الأدعية والقربات يقدمها الانسان من نفسه أو مما ملكت يمينه وتكون دليل الخضوع والتقرب والولاء ، وتكون هذه الأعمال رهن أوقات أو أماكن خاصة ، فكثر من الأيام لها طقوسها وعباداتها وكثير من الأماكن لها قرباتها ، والفقه فى الاسلام تناول من كل هذه الأعمال أيسر قدر يستطيع أن يقف عنده ، ثم ترك ما بعد ذلك - تناول الطهارة والصلاة والصيام والحج والامتكاف والندب والذبيحة والصيد ، ولكنه ترك بعد ذلك الأدعية المأثورة والصلوات المندوبة - ترك دعاء اليوم والليلة ، وترك ما يدعو به الانسان فى كل موقف من المواقف وفى كل يوم من الأيام ، ترك صيام الأيام المباركة التى يتقرب الى الله بصومها ، وترك أدب الدين فى كل مناسبة من المناسبات ، أما علم الجوارح فقد أراد أن يضم ذلك كله ، فهو جميعه من الأعمال التى تجرى على الجوارح ، وكل جارحة لا تبلغ نهاية ما يراه بها من ادب حتى تتقرب بكل أنواع القربات التى نذبت إليها . وهكذا كان علم أعمال الجوارح فى ناحية الدين والعبادة فروضا وآدابا ومألوفات وأدعية تجرى كل هذه فى أوقاتها وأماكنها كما يحددها لها الحق .

ثانيا - فى المعاملات أو فى موقف الانسان من المجتمع :

حاول الفقه أن يضبط معاملات الانسان مع غيره من أفراد المجتمع . فعرض للمعاملات الاقتصادية وما يتصل بها من أسباب العمران فنظمها

في قسم البيوع وعرض المعاملات الاجتماعية وما يتصل بالأسرة فنظر في النكاح والطلاق والميراث ، وعرض للناحية القانونية فضببطها بالحدود والجنابات ، غير أن الفقه حين يعرض لهذه النواحي جميعا إنما يعرض لها من الناحية القانونية ليضبطها بالقانون ، غير أن المجتمع لا يحتكم للقانون الا مضطرا حين لا يجد مناصا من ذلك ، فالتناس في معاملاتهم إنما يتحاكمون الى نوع من العرف والآداب والمعادات والتقاليد قبل أن يتحاكموا الى القانون ، ولعل العرف والتقاليد أقدر من القانون في ضبط معاملات الناس وفي إقامتها على الصراط السوي ، وهم لا يحاكمون الى القانون الا من لا يحترم هذه التقاليد والعرف احتراماً كافياً ، أو اذا كان لهم أرب في العدوان بالقانون على نطاق العرف والتقاليد .

حقا أن الفقه الإسلامي عرف العدالة وللعرف والمروءة وجعلها فيما يتحاكم اليها غير أنه حين يعترف بها إنما يعترف بها ليخضعها لقانونه الفقهي ، لا ليخضع لها قانونه الفقهي ، واذا خضعت العدالة والعرف والمروءة لقانون الفقه فأنما تخضع لتفقد استقلالها ولتتصرع تبعاً لقانون الفقه .

إن العرف والتقاليد لهما من القوة ما ليس للقانون ، وإن الاحتكام الى المروءة أجدى على المجتمع من الاحتكام الى القانون ، وإن الجرح والتعديل من شأنهما أن يقوموا من المجتمع ما لا يستطيع أن يقوم منه سيف القانون ، غير أن الفقه لا يريد أن يرى الى جواره ما يطاوله أو يريد عليه ففض من شأن هذه جميعا جاهداً أن يعظم من شأن القانون ، ولكن علم الجوارح عند الترمذی إنما يريد أن يضع القانون في موضعه من بقية أعمال الجوارح فدائرة الفقه أضيق من أن تنتظم كل أعمال الجوارح في ناحيتها الاجتماعية ، ثم هي بعد ذلك أضعف من أن تضبطها بناحياتها القانونية ليخضع الفقه إذن لسلطان العرف والمروءة والعدالة وليتسع لجميع تقاليد المجتمع وليختف القانون في طيات التقاليد والآداب .

وهكذا كان علم الجوارح عند الترمذی يضم في موضوعه من الناحية الاجتماعية كل ما يتصل بالناحية الاجتماعية والعمرانية والقانونية من قانون أو تقاليد أو عرف أو آداب .

غير أن موقف الإنسان من النظام السياسي للمجتمع أو من ناحية القانون العام إنما يتصل بأعمال الجوارح ، كما يتصل بسلوك الإنسان ، فكان الإجدر به أن يدخل في موضوع أعمال الجوارح غير أن الترمذی

لمح ان القسط الأكبر من هذا إنما يتأثر بفكرة الإنسان وعقيدته ومذهبه
لا سلوكه فحسب فجعله من أعمال العقول لا من أعمال الجوارح .

ثالثا - فى السنن والقُدوة أو فى موقف الإنسان من المثل الأعلى :

لعل هذه الناحية هى التى لم يعرفها الفقه اطلاقا ، ولعلها من أبرز
النواحي فى موضوع أعمال الجوارح ، فالدين هو مسلك الإنسان
ومذهبه أو هو فنه فى الحياة : ناحية من هذا الدين تكون نحو الله
وأخرى نحو المجتمع ، وأما الثالثة فهى ناحية مطلقة هى السلوك من
حيث هو سلوك ، والمذهب أو الفن من ناحية انه مذهب أو فن فيها يعنى
الإنسان بأن يكون مثلا أعلى وقُدوة صالحة ، وفيها يتجه الإنسان نحو
نفسه ليكمل لها أسباب الكمال والسمو .

وهذا العنصر فى الدين الذى يدفع نحو التسمى والكمال إنما
يتناول جانباً كبيراً من أعمال الجوارح فالسمت والوقار والأدب والاحتشام
والحياء والصون كل ذلك من أعمال الجوارح التى تتناولها الرغبة فى
التسمى والسير نحو الكمال .

والدين لم يترك هذه الرغبة مطلقة بل رسم لها طريقاً خلال تعاليمه
فيما نص عليه من آداب السلوك وما رسمه من حدود المنسوبات
والمكروهات والحل والحرمة ومجموع هذه التعاليم هو ما يعبر
بالسنن التى أئرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المثل الأعلى
فى القُدوة والسمو ، فاستقصاء هذه السنن والاقتداء بها والعناية
بالتزامها هو موضوع علم الجوارح فيما يجب على الإنسان نحو نفسه
من التسمى بها والسير نحو الكمال .

هذه هى النواحي الثلاث التى تكون موضوع علم أعمال الجوارح
وهى من ناحية أخرى تحدد لنا معنى « الحق » الذى يكون علم الجوارح
من ناحية موضوعه .

٣٩ - أما المعنى الثانى من معانى الحق فيحدده نظرنا الى منهجه
فمنهج الحق من بين مناهج شعب المعرفة الأخرى هو الابتساع أو
الاقتداء .

والأصل فى الحق هو التوقيف لا الاجتهاد فهو مجموعة الشرائع
والأوامر الإلهية التى يرسمها الله لعباده ليبين لهم بها حقه ونحوهم
وحقهم نحو بعضهم بعضاً وحق كل منهم نحو نفسه لئيلغ بها أكل

ضورها ومنتهى غاياتها ، فمأ رسمه الله فى ناحية من هذه النواحي فهو الحق ، وما رسم على خلاف ذلك فهو الباطل .

ولا تقوم المعرفة حتى يتحرى الانسان هذا الحق تحريا صبادقا دقيقا ثم يقوم به بعد ذلك بعزم ويقين ، وهذا التحرى وهذا الانفاذ هو الاتباع والافتداء او السمع والطاعة لله ولرسوله فى المنشط والمكروه وهو احد معانى الحق الثلاثة .

والاتباع يبدأ من ظاهر الأعمال والفرائض فيتحرى اقامة الظاهر صحيحا تاما وهو من بقية شعب المعرفة بمنزلة الدرب فى الصحراء الواسعة الذى يؤدى الى الواحة الخضراء الخصيبة ، فالدرب مهما يكن مقفرا جذبا الا انه الطريق الى الواحة الخصيبة ، فلا بد من المضى فيه مضيا لا انحراف ولا اهوجاج عن سبته والا انتهى الى غاية غير النهاية التى يسير نحوها .

فالاتباع هو التحرى الدقيق لتعاليم الدين كى ينتهى الى الحق ، وهذا التحرى ليس تحريا لجزء منها دون آخر بل هو اتباع لجميع تعاليم الدين لا تفريق فى ذلك ولا تمييز بين أجزائها .

والافتداء هو اتباع القدوة وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان يأخذ به نفسه من الأمر ، فقد كان الصورة الحية لتعاليم الحق فى كل مظاهرها .

ومنهج الافتداء والاتباع هذا هو نقيض منهج الاجتهاد والابتداع ، اما الاول فهو اخضاع الارادة الخلقية والعقلية لما رسمه الله او لنواحي الحق فى الكون واما الثانى فهو الاعتداد بهذه الارادة والدموسة الى توفير الحرية لها سواء من الناحية الخلقية أو العقلية ، او هى بعبارة اخرى الخروج بهذه الارادة عن حظيرة الحق الى ميدان الباطل والهوى .

الحق اذن هو ضرب من التقوى أو هو نوع من الانابة يتجرد فيه الانسان عن أهوائه وأرادته وحرية عقله الى تعاليم الحق غير نادم على ذلك أو أسف بل يأخذ فيه مشمرا مجدا ، وهو بهذا المعنى ، نوع من المنهج أو الخلق الذى تؤخذ به النفس .

٤ - أما المعنى الثالث من معانى الحق فيحدده نظرنا الى النهاية التى يتجه اليها وإلى القيمة التى تكمن وراء هذه الغاية .

والانسان فى سلوكه فى أعمال الجوارح ان كان يصدر عن أوامر هى الحق لأنها أوامر الله تعالى ، وعليه أن يتبعها الا أن توفيقه فيما يأتيه

من سلوك انما يتوقف على مقدار ما اصابه من الغاية التى يهدف اليها
وهى الحق ايضا . فسلوك الانسان فى اعمال الجوارح مقيد بان يصدر
عن الحق وأن يهدف الى الحق وعلى مقدار ما يصيب من هذا الحق
الذى يهدف اليه فى سلوكه يكون نصيبه من الحق أو الباطل .

والغاية التى يهدف اليها الانسان هى موافقة الحق ، هذا الحق الذى
يكن فى عاقبة الأمور ونتائجها ، والذى لا يتضح بصورة قاطعة الا فى
العاقبة الكبرى عندما تفتش الأعمال للحساب يوم القيامة ، فالعاقبة
التي يتجرأها الانسان فى عمله أو فى سلوكه هى التي توفر فى سلوكه
عناصر الحق بمقدار ما يصيب منها وإذا أخطأها فإنه لا يجنى فى سلوكه
الا الباطل .

والتوفيق الى العاقبة شرط أساسى فى تحديد الحق وفى تحديد
معناه ، فالعمل الموافق للعاقبة الطيبة هو الحق وغيره هو الباطل ،
ومعنى ذلك أن هناك وراء الأعمال أو السلوك غاية تهدف اليها الأعمال
وتكتسب منها قيمتها هى هدف تتجه نحوه ، وهى فى ذات الوقت
قيمة تكتسب منها صفة الحق وقوته .

وهذه القيمة التى تنطوى عليها هذه الغاية هى الايمان بدرجة من
الدرجات أو بغاية من الغايات يبلغ اليها الانسان فى قيامه بأعماله التى
يقوم فيها بواجباته نحو الله أو نحو المجتمع أو نحو بلوغه أقصى كمالها،
فبلوغه هذه الدرجة هى اصابة الحق وتقصيره عنها هو الانحطاط الى
الباطل .

والوصول الى رضا الله فيما أمر به من أداء واجباته نحوه أو نحو
المجتمع أو نحو السمو بالنفس هو الوصول الى الحق ، والايمان بهذا
الرضا أو بهذه الغاية التى تسعى اليها أو بهذا الهدف البعيد الغامض
هو جزء من الحق الذى يسعى الانسان لادراكه ، وموافقة أعمال الانسان
لما يطلب منه يوم القيامة فى عاقبة أمره هو جزء ثالث من معانى الحق
ايضا .

فالحق بهذا المعنى قيمة معيارية لوزن أعمال الانسان وهو غاية
يهدف اليها الانسان بأعماله ليدرك ما بها من عناصر هذه القيمة .

وهذا التحدى فى اصابة الغاية والوصول الى الهدف انما يختلف
عن التحرر الآخر فى الاتباع والاقتداء الأول عند نهاية الطريق والآخر
عند اوله ، الأول هو عاقبة الاتباع والاقتداء ونتيجة أمره ، وأما الثانى
فهو الطريق اليه ، الأول هو الواحشة الخضراء الخصيبة التى ينتهى

اليها الدرب اذا سار اليها ، أما الثاني فهو الدرب الى هذه الواحة ،
والحق بهذا المعنى هو الطريق وما ينتهى اليه .

بهذه المعانى جميعا ننتهى من تحديد معنى الحق عند الترمذى نرى
انه موضوع ومنهج ، وغاية ، وقيمة ، وراء هذا الموضوع وهذا المنهج
وهذه الغاية ، وهو كذلك طريقة من طرق المعرفة ، والمبادئ والتعاليم
التي تنتهى اليها هذه الطريقة . والفضائل الخلقية التي تحتاج اليها هذه
الطريقة فى تطبيقها ، والغاية التي تهدف لهذه الطريقة ، والقيمة التي
تكمّن وراءها ، بهذه المعانى جميعا نستطيع تحديد كلمة الحق حين
يطلقها الترمذى ولنحاول الآن أن نبين الفرق بين معناها عند الترمذى
وبين معناها اللغوى والاصطلاحى .

١٤ - والحق فى اللغة او الحاق معنى واحد ويطلق أول مرة على
الوسط من الشيء فيقال حق رأسه وحق القفا بمعنى وسط رأسه
ووسط القفا ، ولما كان وسط الشيء هو عادة جماع الشيء وصميمه
فقد اطلق الحق والحق بمعنى صميم الوسط من الشيء أو جماعه
فيقال حق فلان فلانا اذا أصابه فى حاق رأسه فهى ضربة مصمية ،
ويقال رمى فأحق الرمية اذا قتلها على المكان ويقال طعنة محققة
لا زبغ فيها .

فالحق هو الصميم والوسط من الشيء وحق أصاب الصميم
والوسط أصابة محكمة ، واذا كان الحق من الشيء المسادى هو وسطه
وصميمه ، فالحق من الأمور المعنوية هو أقصى غايتها وأكمل صورها
وأقوى ما تنطوى عليه ، فحاق الشجاعة وحق الجوع صادق ، والرجل
حاق الرجل هو اصدق نظرائه رجولة وقوة .

والحق من القول والكلام هو صميمه وأقوى صورة وأكمل
ما يستقر عليه من وجوهه فهو اصدق الكلام وأحكمه فالحق هو الصدق .

والحق فى مراحل التطور وفى سیر الزمن هو بلوغ أبان الشيء
وبلوغه أقوى مراحل نضجه وانتهائه الى وجوب حينه ، فالناقة
حق لقاحها عند وجوب هذا اللقاح وأجت الناقة على حقها أى على وقت
ضرابها وحقّت الناقة محق اذا دخلت فى الرابعة من عمرها والحق
من الإبل ما استحق أن يركب أو ما استحق الضراب فالحق هنا بمعنى
الوجوب واذا بلغ هذا الحق فقد وجب واذا أمر هذا الواجب فقد

أصبح أمرا مقضيا أو حقا مقضيا . فالحق هنا بمعنى الواجب وإذا فعل هو بمعنى الأمر المقضى والأمر يحق وجب ووقع بلا شك .

والحق ما تصور في الذهن من الأمر أو حالة في الصدر من الظنون هو صميم هذه الظنون وجماعها أو هو أصدقها وأقواها وأتمها وأكملها فهو اليقين بما تتحدث به النفس أو يتردد به الظن ، فالحق بهذا المعنى هو اليقين وتحقيق الخبر هو الوصول إلى اليقين فيه تقول أحق لكم هذا الخبر أى أثبتكم يقينه .

والحق والحقة من مال القبيلة وحماها هو ما يكون في وسطها وما به قوام أمرها وهى حقيقتها وحقاتها وما تتفانى في حمايته والدود عنه، وهو مالها الذى إذا أصيبت زفيه فقد أحتت أو أصيبت فى صميمها وهو متامها الذى تجعله فى حاققتها لتدافع عنه ، فالحق هنا هو المال وهو الملك وهو ما يجب منعه وحمايته ، وهو الحقيقة التى يريد المدو أن يصيبها ، فالحق هنا هو الملك وهو المال بمعنى الحقيقة والحقائق وهو ما يحق لصاحبه أو ما يحق على صاحبه الدفاع منه ، والحق كذلك هو التملك أو هو ادماء المال والحق والاحتقاق فى الأمور الماضية كان معناه الإصابة والظهار إصابة الصميم من الشيء وأظهار أصدق صورة وأكملها ، ولكن الاحتقاق فى حماية الحقيقة والحقائق هو معناه المنع أو الاخفاء لى لا تنق ولا تصاب . والمدو إنما يريد أن يحقها أو يرميها فى صميمها وصاحب الحقيقة يريد أن يمنعها ويحميها فهو يحقها أى يبسط عليها جناح حيازته أو حمايته ليسترها به والمدو يريد أن يحقها أى يصيبها ، ومن هنا جاء الحقائق وهو محاولة الطرفين حيازة المال بادعاء حقه أو باحقاقه بالسيف .

والحق هو الموجود الثابت لصاحب الحق أو المال من الطرفين والذى آثار عليه صاحبه . . فهو حق أو مال ثابت وموجود له هو قوامه وهو ملكه وهو يحميه ولن يستطيع الآخر أن يسلبه إياه فإن أخذه منه قسرا فلن يستطيع أن يستقر عليه ، ولابد أن يسترده صاحبه ومن هنا كان الحق هو الموجود الثابت الذى لا يتغير قوامه وجوهه مهما تغيرت صورة ادمائه .

والعدل هو الانتهاء إلى حقيقة الأمر فى هذه المحاكمة وإعطاء صاحب الحق حقه ، ولذلك كان الحق هو العدل يطلب صاحب الحق الحق

أو العدل ويحكم الحكم بالحق أى بالعدل .. فهو يرفع الحق لصاحبه
أو يحكم بالحق لصاحبه .. فالحق هنا بمعنى العدل .

والحق يحميه صاحب الحق ويقف دونه ، ويريد المعتدى أن
يصحبه أو يناله أو هو مايريد المفتصب أن يستره ويخفيه ومايريد
صاحب الحق أو الحكم أن يظهره أو يصيبه أو يتبينه ، فمن هنا كان
الحق هو المستتر السكامن وراء الإدعاء ، وكان الاحقاق والتحقيق
والتحقيق كل هذه بمعنى الوصول الى الحق أو الكشف عن الحق ،
فالحق فيه معنى ستره وأخفائه أى محاولة المفتصب ذلك وفيه نفسه
معنى الوضوح والقوة والبقاء والصدق والتحقيق والاحقاق والتحقيق
هو الكشف عنه والاهتداء اليه .

وتحقيق الشيء للمبطل الذى يدميه هو أن يجعل له عليه سمة
تكسبه حق امتلاكه وتخفى حقيقة نسبته الى صاحبه ، ومن ذلك كان
تحقيق العقدة احكام شدها لكى لا تحل بعد ذلك وكان المحقق من
النسيج ومن الثياب المحكم الذى لا تبين خيوطه لانه أحكم اخفائها
أو حقق اخفائها أو لانها لا تبين الا بالتحقيق . وكان المحقق من الكلام
الرصين المحكم- الذى يستر ماوراءه والذى له ما بعده .

هذه جملة معانى كلمة الحق فى اللغة تنتقل ما بين الوسط والصميم
والكمال والفاية والملك والعدل والصدق واليقين والاختفاء والابانة
والوجوب والثبات والاحكام والعقد ، غير أن تمام تحديد معنى هذه
الكلمة تحديدها اللغوى لا يتأتى حتى نقف على معنى ضدها وهو
الباطل فان ذلك سيعيننا فى تحديد معنى الكلمة تحديدها الاصطلاحي .

اما كلمة الباطل فالأصل فيها الذهاب ضياعا وخسرا يقال ذهب
دمه بطلا أى ذهب دمه هدرا ، وبطل الشيء بطلا وبطولا وبطلانا ذهب
ضياعا وخسرا وبطله غيره أضاعه وأنفسده والابطال ازالة الشيء
وانفساده حقا كان أو باطلا والبطل هو الذى يبطل دماء الأقران فتذهب
بطلا ، والباطل هو الداهى فسادا وضياعا أو الذى يذهب الشيء
فسادا وضياعا ، والبطل هو ذو الباطل ، والتبطل هو تداول الباطل ،
والبطلة الشياطين والسحرة والبطلات الترهات .

فالباطل هو اذهاب الشيء ضياعا وازالته وانفساده وهو الشيء
الذاهب ضياعا والزائل فسادا فكان بهذا المعنى ضد الحق الذى هو
بمعنى الشيء الثابت حقا والباقي يقيناً .

أما معنى كلمة الحق اصطلاحاً .

٤٢ - أما الحق فى الاصطلاح فهو الوجه الذى بمقتضاه تكون مطابقة الحكمة ، ونعنى به أربعة معان .

أولاً - النظام الذى عليه تجرى الحكمة من حيث العلة والمعلول والزمان والمكان والكيف والكم والجوهر والعرض .. وهو مائعنى به نظام الكون .

ثانياً - العلة الأولى التى تنتهى إليها هذه الحكمة والتى منها تصدر الأمور وفق هذا النظام ، ونعنى به الموجد الأول للكون .

ثالثاً - الموجودات التى صدرت من هذا النظام وفق هذه الحكمة .

رابعاً - الصورة العقلية لهذا النظام مع ما يتصل به من مصدر وموجودات ، وهى الاعتقاد الذى يطابق هذه الحكمة ، وإذا تأملنا فى هذه المعانى الأربعة وجدنا أن للحق وجهين :

(أ) وجه يتصل بالوجود والكون من ناحية نظامه ومن ناحية علته الأولى وموجوداته ، وهذا هو الوجه الميتافيزيقى للحق .

(ب) وجه يتصل بالمعرفة وإدراك هذا الوجه الأول ، وهو الناحية الأبيستمولوجية من وجهى الحق .

٤٣ - ما الفرق إذن بين معنى الحق عند الترمذى ومعناه فى اللغة والاصطلاح ؟ الحق عند الترمذى يتعلق بأعمال الجوارح قبل كل شيء ، وهذه الخاصة الأساسية فى تحديد معنى الحق عند الترمذى فرقت بينه وبين الحق الاصطلاحى فى الأمور الآلية :

أولاً - الغاية والعلة : للحق الاصطلاحى وجه ميتافيزيقى يعرض فيه للكشف عن العلة الأولى للكون وعن صدور الموجودات عن هذه العلة وعن النظام الذى تجرى عليه الحكمة فى صلة هذه العلول بالعلة الأولى فيه فهو يصدر دائماً عن الحقيقة الأولى الثابتة .

أما الحق الترمذى فهو لا يصدر عن علة وإنما يتجه الى غاية هـن يبحث دائماً عن الغاية أو الهدف الذى يتجه اليه العمل أو السلوك الإنسانى ليكون حقاً أو صحيحاً ، وإذا كان هذا الهدف لابد أن يعتمد على أصل ميتافيزيقى فهو إنما يعتمد على فكرة الثواب والعقاب فى الآخرة فهو إنما يعنى فكرة العاقبة والحساب لا فكرة العلة والمصدر .

وإذا تصورنا الكون والموجودات كما يتصورها كل من نوعي الحق وجدنا أن الحق الميتافيزيقي يتصور الكون علة قبل كل شيء أو وجدنا أن العلة هي أضخم ما في تصوره للكون يليها بعد ذلك النظام الكوني وهو أقل من العلة قليلا ، ثم تأتي بعد ذلك الموجودات فهي أقل ما في الكون أهمية ، وأما الحق الترمذي فهو يتصور الكون غاية أو آخره قبل كل شيء ، فالأخرة تشغل في تصوره للكون الجزء الأكبر والأضخم ، يليها بعد ذلك الطريق الذي يهدف إلى هذه الغاية ثم تأتي بعد ذلك الموجودات .

وإذا أردنا أن نتصور الفرق بين نوعي الحق أو بين العلة والغاية ، فلعلنا نذكر مثل الطريق في جوف الصحراء الذي ينتهي بالواحة الخصبة فهذا الطريق هو الحق الترمذي لا تكون قيمته إلا بما ينتهي إليه من غاية فهو حق مادام لا ينتهي إلى سراب وأما الحق الميتافيزيقي فهو علة أو مصدر يتبدى منه هذا الطريق وهو حق إذا كان ينتهي من العلة الأولى أو المصدر الأول .

فالحق الميتافيزيقي يعني بالمبدأ والمصدر ، وأما الحق الترمذي فهو يبحث عن الغاية والعاقبة .

ثانيا - الحق الميتافيزيقي « الجوهر والعرض » الحق الترمذي « الحكمة الأخلاقية » .

يحاول الحق الاصطلاحي أن يخلص دائما من الموجودات إلى علتها الأولى ، ومن الأعراض إلى الجواهر ، ومن التغير المتقلب إلى الثابت ، ومن الزائل إلى الباقي فيحاول دائما أن يكشف عن الحق الثابت من الكون .

أما الحق الترمذي فهو نوع من الحق الأخلاقي يحاول دائما أن يخلص من الباطل إلى الحق ومن الفاسد إلى الصحيح ومن الضلال والخداع إلى الهدى واليقين فهو يحاول دائما أن يجرد الأعمال الإنسانية من غاياتها الفاسدة الباطلة ليسير بها إلى غايتها الصحيحة الحقبة . . هو يبحث دائما عن الحكمة الأخلاقية في السلوك . وأما الحق الميتافيزيقي فهو يبحث عن الجوهر ليميزه عن غيره .

ثالثا - الموضوع : وأخيرا فإن موضوع الحق الاصطلاحي هو الكون الميتافيزيقي بما يتصل به من نظام أو موجودات ، أما الحق الترمذي

فهو اخلاقى الموضوع يعنى بالفاية الخلقية وبالحكمة الخلقية وبالناحية
السيكولوجية من الانسان . فالحق عند الترمذى هو نوع من التربية
النفسية والخلقية هو نوع من تحرى الصدق والصواب والعدل والتجافى
عن الباطل والضلال والغرور .

رابعا - فى المعرفة : لكل من الحقيين وجه ابستيمو لوجى غير أن
كلا منهما يختلف عن الآخر فى خصائص هذا الوجه وفى منهجه .

فالحق الترمذى الذى يتصل بسلوك الانسان وغايته الاخلاقية
ويتصل بنزاهته أو هواه لا يكون مستقلا من نفس الباحث عن الحق فهو
يتصل بها اشد الاتصال ويتأثر بها كل التأثير ، أما الحق الاصطلاحي
فلما كانت ناحيته الميتافيزيقية انما تتصل بالكون كان الباحث عنه
اقل تأثرا أو اتصالا بموضوعه ، فالمعرفة حين تتصل بالحق الاصطلاحي
انما هى معرفة موضوعية تبحث فى شيء بعيد عن الذات وهو يخالفها .
أما المعرفة حين تتصل بالحق الترمذى فهى ذاتية تتصل بنفس العارف
وذاته اشد الاتصال .

وعنصر المعرفة فى الحق الاصطلاحي انما يتجه للكشف عن شيء
موجود وجودا مستقلا أو من نظام قائم بنفسه ؛ وأما عنصر المعرفة فى
الحق الترمذى فهو يحاول دائما أن يهتدى الى طريقة يستطيع بها أن
يصيب الفاية التى يهدف اليها - هو نوع من المحاولة العملية .
فالمعرفة فى الحق الاصطلاحي هى نوع من العلم ، ولكنها فى الحق
الترمذى هى اقرب ما تكون الى الطريقة الفنية . . هى نوع من الأداء
يهتدى فيه الانسان الى امثل الطرق لاصابة الحق .

والذى يراعيه العارف فى الاهتداء الى الحق الترمذى هو التحرى
فى اصابة الفاية اصابة محكمة ، ثم التجرد عن هواه الذى قد يضلّه
عن هذه الفاية ، ثم مراعاة أن يوافق فى ذلك : حق الله . حق المجتمع
حق السمو بنفسه . فاذا اجتمعت هذه العناصر جميعا فى الظروف
الملائمة والوقت الحق والقدر الحق كان العارف قد اهتدى فى عمله
الى الحق ، فعنصر المعرفة فى الحق الترمذى هو اقرب ما يكون الى
الجهد الفنى أو الى الحدس من انواع المعرفة .

ومنهج المعرفة فى كل من الحقيين يختلف من منهجهما فى الآخر .
فمنهج الحق الاصطلاحي يحتفل كثيرا بعنصر المعرفة فيه ، فهو يجهد
كل الجهد فى الكشف عن هذا الحق ويصطنع لذلك المناهج والأساليب

فهي قيمة أساسية مستقلة . أما الحق الترمذى فهو غير ذلك فهو لا يحتفل كثيرا بمصدر المعرفة فيه ولا يجد عناء في الوصول اليه . فالحق هو التجرد عن الأهواء أو هو الوجه الأخلاقى ، وأما الجانب الميتافيزيقى فهو بسيط ميسور ، هو ثوب مهما يكن لونه أو شكله ، فقيمه فيما يضمه من مبادئ الأخلاق أن كان ما يضمه حقا فهو حق والا فهو الباطل . والحق الترمذى بعد ذلك بين لا يحتاج الى عناء فى الكشف عنه ذلك لأن الحلال بين ، والحرام بين ، فالحق لا يلتبس بالضللال الا عند المفرضين ، فالحق على السنة الأمة جميعا وفى الأمثال والحكم التى يتوارثها الناس وفى الكتاب والسنة تحتاج الى امتثال ولا تحتاج الى نظر .

وأخيرا فان الحق الاصطلاحي فيما يقصد اليه من المعرفة يريد أن يكشف عما هو كائن ثابت ، أما الحق الترمذى فيما يقصد اليه من معرفة فهو انما يتقيد بالأخلاق أولا فى حقيقة أمره قيمة أخلاقية اكتسبت وجهها ميتافيزيقيا حين قيدت الحق بفكرة الغاية أو الآخرة الدينية ، غير أنه يختلف كذلك عن فكرة العدل التى هي الحق الأخلاقى البحت .

أما الفرق بين الحق الترمذى والحق اللغوى فلعله لا يكون كبيرا كهذا الذى بينه وبين الحق الاصطلاحي ، ففكرة القوام والصميم هي عماد الحق الترمذى كما أنها عماد الحق اللغوى وفكرة الإصابة والتحرى هي قوام هذين النوعين من الحق ، غير أن الفرق الأساسى بينهما هو أن الحق اللغوى ليس له وجه ميتافيزيقى أو كونى بينما يعتمد الحق الترمذى على فكرة الآخرة أو الحساب ، فالحق الترمذى هو أحد أركان الدين « فقد وجدنا دين الله مبنيًا على ثلاثة أركان على الحق والعدل والصدق » وأما الحق اللغوى فانما أضاف اليه الفكرة الميتافيزيقية الكونية .

(ب) موضوع الحق (عرض وتفسير) :

كتب الترمذى فى بعض موضوعات الحق - لا ليشرح نظريته فى الحق وفكرته فى ذلك - وإنما ليثبت الحق بين ثنايا موضوعاته الثقافية وليفرسه بذلك فى النفوس وأنه من حسن الحظ أن انتهت إلينا هذه الكتابات فهي تمثل جانبا من مذهب الترمذى العام ، وهي تكشف لنا عن هذه الناحية الخاصة من مذهب الترمذى فى المعرفة ، وسنباحول

عرض هذه الكتابات تمهيدا لتحليلها واستخلاص النظرية التي تعتمد عليها .

٤٤ - أولا : كتاب الصلاة ومقاصدها :

يقضى الحق عند الترمذى بالتمسك بأفصال الجوارح تمسكا لا يتطرق اليه النقص ولا التفريط . والصلاة هي أول أفعال الجوارح التي يجب التمسك بها .

يكتب الترمذى فى كتاب الصلاة ومقاصدها ليبلى به غاية فى تقيس الحق فى إقامة الصلاة ، وطريقه فى ذلك أن يفسر مقاصد الصلاة فيبين حكمتها وشأنها ويفسر معاني أفعالها وكلماتها ويبين الحكمة فى تحديد مواعيتها وأعدادها ، ثم يبين بعد ذلك ثمرتها فهذه جميعا هي مقاصد الصلاة وهي تفسر جانب الحق فيها أو ما يدور اليه الحق من التمسك بها وبهياتها .

والترمذى اذ يفسر مقاصد الصلاة لا يرى أنها مظهر من مظاهر الحق فحسب ، فلا يخرج فى تفسيره لهذه المقاصد عن الشعبة الأولى من شعب المعرفة التى تتصل بأفصال الجوارح ، بل يرى كذلك أن الصلاة وأن تكن من أفعال الجوارح فهي المرحلة الأولى من مراحل الطريق الذى يصل بعد ذلك الى الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهي العدل أو أفعال القلوب والى الشعبة الثالثة وهي الصدق أو يقين العقول ، وعلى ضوء هذه الصلة بشعبتى المعرفة التاليتين وعلى ضوء الشعبة الأولى يفسر الترمذى مقاصد الصلاة فتخرج مختلطة متشابكة إلا أنها برغم هذا الاختلاط والتشابك فى غاية واحدة وطريق واحد وهو تأييد الناحية الأولى من نواحي المعرفة وهي الحق .

ومعنى ذلك أن الترمذى فى تفسيره للصلاة ومقاصدها التى تظهر من مظهر الحق قد يصدر فى هذا التفسير من نظريات أخرى تتصل بشعبتى المعرفة التاليتين : العدل والصدق ، وقد يخلط هذه التفسير جميعا إلا أن الغاية التى تغلب عليه ويتجه اليها إنما تتصل اتصالا وثيقا بناحية الحق من نواحي المعرفة ، ولهذا كانت الصلاة ومقاصدها تعد فى ناحية الحق عند الترمذى .

والعباد فى شأن الصلاة أقسام كذلك ، فمنهم من ينظر اليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الحق وهو أدنى الأقسام ، ومنهم من ينظر

اليها نظر من يدرك مقاصدها بعين العدل وهو أرقى من ألفريق السابق ومنهم من ينظر اليها نظر من يدرك مقاصدها بعين الصدق وهو أعلى الثلاثة وأقربهم إلى الله . . غير أن القسم الأكبر من أفعال الصلاة وكلماتها ومواقفها وأعدادها لا يستطيع فهم مقاصدها إلا بعين الحق .

والأقسام الثلاثة من العباد يستوون في ادراكه ، إذ لا يستطيعون ذلك إلا بنظر الحق ، ومن هنا غلب الحق نواحي الصلاة فكان الجزء الأكبر من فهم مقاصدها إنما يرجع إليه ، ولهذا اعتبرت مظهرًا من مظاهره .

(٢) شأن الصلاة وحكمتها :

وشأن الصلاة عند الترمذى أو حكمتها إنما يرجع إلى أربع نظرات : أما النظرة الأولى فيذهب فيها الترمذى إلى أن الصلاة هي أقبال العبد على الله وأقبال الله عليه . وهذه النظرة هي أعلى النظرات وتتصل كذلك بأرقى درجات العباد .

فالأسمى قد خلقه الله لمعرفته ، وفرض هذه المعرفة على القلب والجوارح ، وفرضها على القلب بالإيمان ، وفرضها على الجوارح بالإسلام ، فقلب العبد إنما يقلب ربه والجوارح إنما تمتثل أوامره ، والقلب إنما يتردد أثناء سيره إلى الله والجوارح قد تند عما أمرت به ، وفرض الله الصلاة على العبد كي يمنع من قلبه التردد وعن جوارحه الحيرة . فالصلاة أقبال بالقلب على الله حتى يصل إليه وأسلام للجوارح إليه عبودية بامتثال أمره ونهيهِ (١) .

فالعبد إنما خلق ليكون له عبداً كما خلق ، فيثاب على كونه ، فبصير غذا حراً ويكون في جوار الله ملكاً . وخلق ليترك مشيئته لشيثاته والله ألقى أحواله ليسكن غذا داراً له أيها ما اشتكت نفسك (٢) والعبد في الصلاة وأفعالها إنما يقبل بقلبه في كل فعل أو قول على شعبة من شعب المعرفة أو على صفة من صفات الألوهية . ففي القيام يقبل العبد على القيومية وفي التكبير يقبل على الجود وسخاوة النفس وفي الركوع يقبل على العظمة وفي السجود يقبل على التعلق بولاه ، وفي التشهد يقبل على الصمديّة .

وهذا الأقبال من العبد على الله ليس شأن العباد جميعاً ، ولكنه شأن الخاصة من الصديقين فهم في ذلك على درجات ثلاث ، أما الصادقون فأقبالهم على أفعال الصلاة ، وأما الصديقون فأقبالهم على

(١) المصدر نفسه ص ٤ وجه ب .

(٢) كتاب الصلاة ص ١ وجه ١ .

معاني الأفعال ، وأما خاصة الله من الصديقين فاقبالهم على خالقهم ،
وتمرة الاقبال على الله هي اقبال الله على العبد ، ولا يكون ذلك الا لاهل
هذه الدرجة .

« وأما المقبولون على ربهم فيقولونهم في صلاتهم لا بصلاتهم ، فهم
المقربون ، اهل جذبته خاصة وهم أمام الصديقين يسبرون اليه ،
والصديقون ساروا اليه على طريق اليقين ، فهم مشتغلون بجلاله ومجده
وعظمته مصليين وغير مصليين . والمجدوبون سيرهم اليه على طريق اهل
الصفة جذبا وتصفية فهم يشتغلون به في جلاله وعظمته ومجده مصليين
وغير مصليين فهي في مقام الأنبياء من الاذن والصديقون على الأفقية» (١)

وأما النظرة الثانية فيذهب فيها الترمذى الى أن الصلاة ضرب من
ضروب المجاهدة بين القلب والشیطان أو بين المعرفة والهوى ، فالأدنى
قد أعطى القلب ووضعت فيه المعرفة وأمد بالخرائث ثم أمر بعد ذلك
بمحااربة الشيطان الذى يستعين بالهوى ، وأمر الأدنى بالوقوف بين
يدى الله قلبا والوقوف بين يديه جوارح ، ولكن الشيطان بما أمد به
من الهوى وبما استقر به في نفس الأدنى جعل القلوب لا تستقر بين
يدى الله ، كما أمرت كما جعل الجوارح لا تستقر أيضا فبدأ الله المؤمنين
فعل الصلاة وقولها بالقلب بين يديه وتسليما للجوارح اليه ليجددوا
بذلك إيمانهم وتسليمهم ولينتصر في مجاهدته على خصمه (٢) .

فالصلاة إنما هي تصلية العبد بين يدي ربه تضرعا وتخشعا وتذللا
واستكانة واستعطافا وملقا ورغبا .

« والصلاة هي جمع العبد جوارحه كما يجمع داعي السوء أغنامها
إمامه بعد ما أصابها العطب فيجدها » (٣) فالصلاة بالنسبة الى القلب
وبالنسبة للجوارح هي ضرب من المجاهدة للتغلب على الشيطان والهوى
الذى يزل القلب عن مكانه والجوارح عن تسليمها ، فكل فعل من أفعال
الصلاة خروج من معصية مما يدعو اليه الهوى ، كما أن كل فعل له
معنى من معاني الطاعة .

فالوقوف للصلاة بين يدي الله خروج من الأباقي ، والتوجه الى
القبلة خروج من التولى ، والأعراض عن الدنيا والتكبير خروج من الكبر ،
والثناء خروج من الغفلة ، والركوع خروج من الجفاء ، والسجود خروج

(٢) المرجع نفسه ص ١ وجه ١ .

(١) كتاب الصلاة ص ٧ وجه ١ . ب .

(٣) المرجع نفسه ص ١ وجه ٢ .

من الذنب ، والانتصاب للشهيد خروج من الحسرات والسلام خروج من الخطر .

فالصلاة هي مجاهدة النفس والهوى كل فعل من أفعالها يخرج العبد من معصية من معاصي النفس ، أما أن تكون على القلب أو على الجوارح ، فبها الله للعباد فعل الصلاة ليسجنوا شهوات نفوسهم ولتستقر القلوب بين يديه عبودية والجوارح تسليما .

والصلاة هذه عرس أقامه الله للمحدثين خمس مرات في اليوم فيها يقبلون على الله ، فالعرس إنما يكون في الدار والوليمة تكون في البساتين وهيا لهم هذا العرس حتى لا يبقى بهم دنس ولا غبار .

والأصل في المجاهدة أن تكون بالقلب ، فالأصل فيها العبادة لا العبادة ، لأن الصلاة هي تصلية العبد بين يدي ربه تخشعا وتذلا واستكانة واستعطافا وملقا ورفيا . وإما الصلاة إذا كانت عبادة فحسب فان الله لا يقبلها لأنه لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يشهد قلبه بمنها ما شهد بدنه ، وهذه العبادة كانت شأن بني إسرائيل إذ خرجت عظمة الله من قلوبهم فشهدت إبدانهم وغابت قلوبهم ولا يقبل الله صلاة امرئ حتى يشهد قلبه منها ما شهد بدنه (١) .

وأما النظرة الثالثة فيذهب فيها الترمذي إلى أن الصلاة إنما هي اعتذار العبد إلى ربه (٢) فالصلاة بهذا المعنى تكفير عن خطيئة أو زلة .

والتكفير من الخطيئة شيء آخر غير الخروج من المعصية ، فالخروج من المعصية مجاهدة ، وأما التكفير والاعتذار فهو استغفار وإتابة .

وهذه الخطيئة التي يكفر عنها الإنسان هي الغفلة ، وهذه الغفلة إنما تكون لعدم تناول النعمة على صورة المعرفة . فالصلاة إنما تكفر هذه الغفلة « لأن الموحدين يتدنسون بالغفلات والزلات فإذا نطقوا بهذه الكلمات خرجوا من الأدناس وطأبوا ، فالراعي خرج من جفوته حيث تناول النعمة على صورة النكرة لا على صورة المعرفة » (٣) .

فالصلاة عامة بجميع أفعالها لا بفعل منها بعينه تكفر الزلات والغفلات التي تبدر من العبد « فكل صلاة هي توبة وما بين الصلاتين غفلة وجفوة وزلات ، فالصلاة بهذا المعنى غفران للعبد مما قد يجنيه من الزلات والغفلات . ووجدنا الصلاة مقام اعتذار بين يديه مما جنت اليدان واكتسبت (٤)

(١) كتاب الصلاة ص ٦٦ و ١٣٠ . (٢) المصدر نفسه ص ٦٦ و ١٦٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٠ . (٤) المصدر نفسه ص ١٦٠ و ١٦١ .

وثمره الصلاة التي تكون من هذه الحكمة الثالثة أقل من ثمرتي الحكميتين السابقتين فهي منهما بمنزلة الصنف الثالث من الصنفين الأوليين من أهل الصلاة ، فأهل الصلوات الخمس بوضوئها ومواقيتها وحدودها وبإقبال القلوب على خالقهم فيها هم عندنا أهل العهود يدخلون الجنة بغير حساب مساوئهم صنفان : صنف أقبلوا عليه فاشتغلوا بالصلاة عنه ، وصنف أقبلوا عليه فاشتغلوا به عن الصلاة وهذا أعلى وذلك تابع لهذا . والصنف الثالث أهل مجاهدة وفي الجهد لكثير السيئات ومحو الخطيئات فيحتاج الى مدة حتى تقابل الصلوات بتلك السيئات فيها ويضي الى الجنة على أثر الصنفين السابقين» (١) .

وأما النظرة الرابعة فيذهب فيها الترمذى مذهبا يختلف كثيرا عن النظرات الثلاث السابقة اذ يتجه الى قدسية الصلاة ومنزلتها لا الى حكمة تشريعها وفرضها ، فللصلاة شأن خاص بين الأعمال ، وذلك أن الله خلق سبع سموات وخلق في كل سماء ملائكة يعبدون الله ويقدمونه . وجعل لأهل كل سماء فعلا من أفعال الصلاة : فأهل سماء قيام وأخرى ركوع وشيهر سجود جثاة على ركبهم ووقوف وطوافون يسبحون بحمد ربهم فجمع الله للأدنى أفعال هؤلاء جميعا في صلاته ثم زاده القرآن على الملائكة ، وهكذا كان للصلاة شأن عظيم بين الأعمال .

« فقسم في هذه الصلاة الواحدة لهذا المؤمن من عبادة أهل كل سماء حتى يوافي صلاته العرش وقد أخذ بحظه من عبادة أهل السموات وأهل عليين وحمله العرش» (٢) .

فالصلاة اذن هي عبادة الملائكة جميعا زاده الله فيها على الملائكة القرآن وهذا الشأن العظيم يفسر لنا مقاصد الصلاة عند الترمذى وفق هذه النظرة الأخيرة التي تذهب الى بيان قدسية الصلاة وفضلها .

(ب) مقاصد الصلاة :

٤٥ - واذا كان الترمذى قد انتهى من حكمة الصلاة وشأنها فانما ينتهي من هذا القسم الذي يجد المجال فيه وانساع ليخلط نظراته التي تنبثق عن شعبة الحق بشيها من شعب المعرفة ، ولكنه اذ يأخذ بعد ذلك في تفسير مقاصد الصلاة فانما تخلص لتفسيراته الى شعبة الحق فقط الا في القليل البادر ، فتفسيره لمقاصد الصلاة هو تفسير ينمى في أغلب

(٢) المرجع نفسه .

(١) كتاب الصلاة صفحة ٨٠ .

لأغنيان عن شعبة الحق خوئ غيرها من شعب المعرفة ، ولنفرس الأذ لهذه
التفسيرات •

١) نور الكلمات :

١ - لكل كلمة نور والكلام قوالب وحشو القوالب تلك الأنوار فإذا
صارت بتلك الكلمات الى الله انتشرت تلك الأنوار وأشرقت بين يديه (١) •

ولكلمات الصلاة شأن خاص فقد خرجت للأدنى من الحزائن :
فالتسبيح من حظيرة انقدس والحمد من نعيمه واللمهم من المجمع والمبدأ ،
وتبارك اسمك من المجري وتعالى جذك من الأحدية والفردية ولا اله غيرك
من المعرفة والتعوذ من المعاذ فكل كلمة من هذه الكلمات اذا صارت الى الله
انتشرت أنوارها وأشرقت بين يديه كل كلمة على قدر ما فيها من الأنوار
انتهى هي من الحزائن ولكل كلمة ترائي ظاهر ولكل حرف من الكلمة ترائي
باطن وهذه الكلمات قد جمعت فيها أسرار الظاهر والباطن •

تاتى بعد ذلك التلاوة ، والتلاوة تبدأ بفاتحة الكتاب وفاتحة الكتاب
هي أم القرآن والسبع المثاني والقرآن العظيم ، ولها غور بعيد (٢) •

لذا كانت التحيات أنت جوامع الكلم : فالتحيات والصلوات
والطيبات والسلام هي جوامع الكلم التي أعطاها الله هذه الأمة •

فالتحيات من الحياة وليست من التحية ، كان لأهل الجاهلية اصنامهم
فكان أحدهم يمسح على وجه صنمه ويقول : لك الحياة الباقية ، فأعطى
الله هذه الأمة كلمة التحيات أى الحياة العليا لله وهي من جوامع الكلم
وقد جاءت أحاديث في تفسير التحيات عن الحسن البصري وغيره حسبتها
العامة موضوعة لا أصل لها وتوجهوا بها على التجويز على قدر ما تعقله
ليكون لهم به متعلق فروى عن قوله التحيات لله قال الملك لله والصلوات
قال الخمس المكتوبات ، والطيبات شهادة أن لا اله الا الله .. فهذا غير
مستقيم ومن القاريل ضعيف (٣) •

وأما الصلوات فهي من التصلية ومن الاصطلاح أى الانتصاب أمام
النار وهذه التصلية للخيمة والخشوع ، وأما الطيبات فهي الكلمات الخمس
وهي سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا
بالله ، ولهذه الكلمات شأن عظيم ، وأما السلام فهو الصحيح السالم من
الآفات • وهو اسم من أسماء الله • وهذا السلام قد أخرج له هذه الأمة

(١) كتاب الصلاة ص ٢ ب • (٢) المرجع نفسه ص ١٧ • (٣) المرجع نفسه ص ٢٠

ليكون تحيتهم رحمة بهم ورأفة وفاعليت هذه الأمة السلام، وكان من قبلنا تحيتهم السجود وهو أن ينحني بعضهم لبعض يريد الخضوع له ويعطيه الأمان بذلك فرفعت عنه هذه الذلة والخوف بحمد الله ومنته وأعطينا أطيب القول (١) .

وأما الرحمة فهي العطاء وأما البركة فهي القربان .

(٢) العدد والمواقيت :

وأفعال الصلاة عند الترمذي هي رموز لمعان : فالركوع رمز للخضوع والسجود رمز للخشوع ، ويكون في كل ركن من ركعات الصلاة خضوع واحد وخشوعان ، أما الركوع فإنه لجفاء النعمة واستصغارها إذا تناولها على سبيل الغفلة وأما السجود فهو للذنب . والترتيب من وجهين : وجه ظلم النفس ووجه ظلم الخلق ، فلذلك كان الخضوع مرة والخشوع مرتين (٢) .

وأما عدد كل صلاة من الركعات فالأصل فيه التثنية ، وذلك أن الصلاة اعتذار عن جفاء النعمة والنعمة على ضربين نعمة الدين ونعمة الدنيا « فجفوت كلتا النعمتين ، وإذا ثبتت فاثبت أربعة أشياء جزاء الرب وأذى الملكتين وظلما للحق وظلما للنفس أفهما ركعتان في أربع سجعات » . وأما صلاة الظهر والعصر فقد زيد في كل منها ركعتان وهما السجود إذ تسجد الملائكة وكل شيء لصلوات الله وذلك عند الزوال (٣) توجب على الأولى الاعتذار عن جفاء النعمة فزيد في هاتين الصلاتين كل صلاة ركعتين . وإن شاء قرأتها أو صمت .

وأما المغرب فقد زيد واحدة وذلك لأنه وتر النهار وهذا وقت صعود ملائكة النهار وهبوط ملائكة الليل فلا يكون ختام النهار الا وترا .

فتكون صلاة النهار جميعا ثلاث عشرة ركعة وهو عدد له شأنه أما صلاة الليل فهو سبع ركعات أربع لفرض العشاء وثلاث للوتر ولذلك عن أبي حنيفة الوتر فريضة لعظم شأنه ، وقد اختير للوتر من السور سورة سبح لأنها سورة أيينا إبراهيم ولأنها في التوراة « ان هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى » .

وأما المواقيت الخمسة فبرى الترمذي أنها وضعت عند ظهور الآيات . وهذه الآيات إنما يرسل الله بها ليذكر الأولى فمن ذلك السكسوف وهو

(٢) للمرجع نفسه ص ٢٠ ب .

(١) كتاب الصلاة ص ١٨ أ .

(٣) يأتي تفسير ذلك في المواقيت .

سلب النعمة ففيه ظهور الكفران للنعمة • فعند ظهور الآيات فرض الله الصلاة •

« فهذا العبد يذنب ويسسهو ويخطئ وهو في الغيب لا يراه فإذا ظهرت آية من آياته ففيل له قم فاعتذر من سوء ما جنت يدالكه (١) » •

فصلاة الصبح عند انفجار الصبح حتى الشروق ، ثم لا تكون صلاة من الضحى حتى الزوال لأن هذا الوقت هو وقت فتح أبواب النسل وتأجيلها فلا تكون صلاة ويمتلي الله بالغضب فيستغفره من في السماوات حتى يمتليء بالرحمة فيكون وقت الزوال ويسجد له كل شيء ، فتكون صلاة الظهر وهو وقت الامتلاء بالرحمة •

والنهار مقسوم على ساعات بين المظوقات لكل نوع منها ساعة لعباده : فالساعة الأولى لبني آدم والثانية للملائكة والثالثة للطير والرابعة للهوام والخامسة للحيوان والسادسة للملائكة المقربين والسابعة لصلوات الرحمن وذلك حين تسجد الملائكة وكل شيء لصلواته ، فهذه هي الساعة التي لزوال الشمس وهي أديار السجود. وتكون عندها صلاة الظهر •

وأما صلاة العصر فوقت آية خاصة « وهي الساعة التي وجد العدو سبيلا إلى أبينا آدم صلى الله عليه وسلم . في الجنة حتى أزاله من المربة وسرير الكرامة وأخرجه من ضيافة الكريم الودود ودخلها حمرة وأخرج منها ما بين الصلاتين وهو وقت العصر فتلك ساعة العويل والنحيب » •

والنهار مقسوم على طبائع الصبد : ثلاث ساعات من أول النهار للدم وثلاث بعدها للصفراء وثلاث من بعد الزوال بعدها للسوداء ثم ثلاث بعد ذلك للبلغم ، وعند انتهاء الساعات الثلاث التي تغلب فيها المردة السوداء وجد العدو سبيلا إلى أبينا آدم فالأولى عن غلبة هذه المرة وعند انتهاء هذه الساعات يكون فرصة لاحتلال المدو وغوايته ، ولذلك فرض الله عليه الصلاة عند هذه الآية ، ولا يذكر الترمذي إذا كان هذا الفرض عصية للولي من أن يجهد السبيل إلى غوايته في هذا الوقت الذي يكون عرضة فيه للغواية أو أن ذلك كان اعتذارا وتكفيرا من خطيئته الأولى في هذا الوقت الذي كانت تتمثل في أبينا آدم ، أن الترمذي لا يوضح ذلك ولكن الأغلب في الصلاة عنده أنها اعتذار وكفارة •

أما صلاة المغرب فتكون عند انتهاء آية النهار وصعود ملائكة النهار وهبوط ملائكة الليل وأما صلاة العشاء فلا يعرض لها الترمذي •

(١) كتاب الصلاة ص ٢٩ ب •

٢ - البراءات أو ثمره الصلاة :

فإذا أدى العبد الصلاة كان في حوز الله من وقتها الى وقت الصلاة التالية وغفر له من ذنوبه الى وقتها ، فإذا أدى العبد صلاة الصبح خرجت البراءات الى (الملك الموكل بها) بأن هذا العبد مغفورة له ذنوبه حتى الظهر فإذا كان وقت الظهر فقام وتوضأ وصلى أخذ من الله براءة أخرى حتى العصر ، وهكذا من كل صلاة الى التي تليها (١) حتى اذا كان وقت صلاة العشاء فينادى (الملك) ثلاثة أصوات في كل ليلة يا ملائكة الله ان الله قد غفر للمصلين الموحدين (٢) وتبقى هذه البراءات في الخزائن حتى اذا كان يوم القيامة اقيمت عليهم البراءات ليلقوا بها الله لأن البراءات خرجت من الحجاب الى (الملك) ثم وضعت في الخزائن لاهلها ليوم القيامة ليلقوا الله تعالى بالبراءات التي كتبت عليهم « (٣) وهذه هي ثمره الصلاة عند الترمذى ، وبذلك ينتهى الترمذى من تفسير الصلاة ومقاصدها ، أما النظرية التي تسيطر على كتابه هذا فنعرض لبیانها وتفصيلها بعد استكمال بقية مؤلفاته التي تصدر عن شعبة الحق من بين شعب المعرفة .

٢ - الحج وأسراره :

١ - حكمة الحج :

٤٦ - والحكمة الأولى في الحج هي الحكمة المشتركة بين جميع مظاهر الشريعة - يحس الترمذى ذلك في وضوح فيقرن الحج الى الصلاة فالصلاة عماد الدين والحج همد الإسلام ثم يصلى ركعتين قبل الاحرام لأن الصلاة عماد الدين هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم والحج عماد الإسلام هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم « فيبدأ بعماد الدين ثم بعماد الإسلام فالإسلام والإيمان قرينان شكلا كل واحد منهما عون صاحبه وأحدهما داخل الآخر (٤) » .

أما هذه الحكمة فهي ما يعتمد عليه الترمذى في شرحه لمعاني الكلمات: الصلاة ، والدين ، حجة الإسلام، حنيف ، فالصلاة إنما هي تصليها

(١) كتاب الصلاة ص ١٩٥ . (٢) المرجع نفسه ص ١٩٥ . (٣) المرجع نفسه ص ١٥٥

(٤) كتاب الحج ص ٤٣ ب .

العبد بين يدي ربه تضرعا وتخشعا وتذلا واستكانة واستعطافا وملقا ورعيا (١) والدين خضوع النفس لله تعالى تذلا في جميع ما أمر ونهى - نهت ذلك أو اجبت - وعزم القلب عن ذلك - مشتق من الدون وكل شيء وضعته لتيء فهو دونه (٢) « وإنما قيل حجة الاسلام ولم يقل أحد من الامة صلاه الاسلام ولا صوم الاسلام ولا زكاة الاسلام لان الله تبارك اسمه قال لإبراهيم صلوات الله وسلامه عليه اسلم ، قال اسلمت لرب العالمين : فرمى في النار فثبت ولم يزل وقيل له ابن لى بيتا .. وارى في المنام ان اذبح ولدك ، فلما قضى حجه ربط ولده وجر بالسكين على أوداجه ففدى بذبح عظيم .. ففدى به ولده قال الله تعالى « فلما أسما ونله للجبن » . فحقق الله تعالى اسلامه للذى قال « اسلمت لرب العالمين » .. فقال : « ومن أحسن ديننا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن » الآية فسمى لهذا حجة الاسلام لانه ظهر صدق اسلامه وتسليم نفسه عبودة ورقا (٣) وقوله حنيفا قال أهل التفسير حاجا وأصله من انه يعنف الى ربه تعالى سرا ورقا فيقف بتلك المشاعر عبودة منه (٤) .

فالحج هو عماد الاسلام هو تسليم النفس عبودة ورقا وهو أن يعنف العبد الى ربه سرا ورقا فيقف بتلك المشاعر عبودة منه ومنة ، والصلاة وهي عماد الدين هي تصلية العبد بين يدي ربه تضرعا وتخشعا وتذلا واستكانة واستعطافا وملقا ورعيا ، وذلك لأن الدين هو خضوع النفس لله تعالى تذلا في جميع ما أمر ونهى ، فالحكمة الاولى في الحج هي تسليم النفس عبودة ورقا ، هذه الحكمة التي تشترك فيها جميع مظاهر الشريعة وذلك أن الدين هو خضوع النفس لله تعالى تذلا في جميع ما أمر ونهى بعد ذلك العبادات في صورها وفي حكم أخرى الى جوار هذه الحكمة . غير أن الصلاة هي المظهر الخالص للدين ولذلت كانت تصلية العبد بين يدي ربه تضرعا وتخشعا وتذلا واستكانة واستعطافا وملقا ورعيا .

وأما الحكمة الثانية التي انفرد بها الحج هي أنه « طريق المعرفة الى الله على طريق الرمز . هيأها ليهتدى اليه في الدنيا من لم يهتد اليه يوم البجاية والحظوظ » قال ومعنى الحج غير معنى سائر الفرائض الأخرى

(٣) المرجع نفسه ص ١٥٠

(١) كتاب الحج وأسواره ص ٢١ ب

(٤) المرجع نفسه ص ١٣٨ ب

(٣) المرجع نفسه ص ١٥٠ ب

انه قال « ومن كفر فان الله غنى عن العالمين » فذكر بعقبه الكثير ولم يذكر في سائر الفرائض ذلك ليعلم ان معنى الحج غير معنى سائر الفرائض وذلك ان الصلوات الخمس وضعت لتكفر السيئات فقال تعالى : « اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات » الآية . وقال « خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » الآية . والصوم تطهير للبدن وكف عن الشهوات بذلك ومعنى الحج ان ربنا تبارك اسمه كان ولا شيء فخلق عرشه وسماؤه وأرضه ودار توبه وعقابه وخلق عباده . فظهر لهم على العرش ظهور الربوبية والملك والقدرة وبطنه ان يدركوه كيفية وتشبيها وهو المظاهر والباطن . فهذا الظهور وقع على قلوب الموحدين شيء منه ومجز منه الباقون ، فهي لهم اثر هذه الربوبية والملك والقدرة في الأرض ظاهرا من حيث تأخذ العيون وتبشره الأبدان ظهر بجلاله وعظمته وكبريائه على العرش - اذ كان اعلى خلقه - ظهور الربوبية وأظهر في أرضه آثار ذلك ظهور العطف والرأفة على عبده في موضع من الأرض معلوم مكشوف كي يلوذ به العبيد ، ويعوذ سائر العبيد به من اليم عقابه وخوف سطوانه ويسأله المغفرة للدنوب . وظهور الله جل ثناؤه على هذين الخلقين رحمة منه للخلق اذ هو جل ثناؤه لا يتصور في الأوهام ولا يحيط به مكان تعالى عن المكان فهو على ما كان سبحانه هو الله الواحد القهار . فكانه يقول جل اسمه فكما ان لي عليكم أن تؤمنوا بي واحدا ظاهرا على العرش بجلالي وعظمتي باطنا عن أن يدرك أحد كيفية أو كيفية عظمتي ، فكذلك لي على من استطاع سبيلا الى الوطن الذي أظهرته في أرضي اثر ربوبيتي وخملمته معلى أن يصير اليه فيقف هناك طالبا للعفو والغفران ليفوز بقصده الى آثار معلى قلبا ويدنا لان المعبودية على القلب والبدن ، ثم قال ومن كفر فان الله غنى عن الذي أبرزت وأظهرت في أرضي - فان الله غنى عن العالمين ، ثم ذكر شمان من يعظمه « فقال ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب » الى قوله « البيت العتيق » . فاذا كان في القلب إيمان كان تقوى واذا كان تقوى فهو أحد الشعائر يعظمهما (١) .

الحج ومناسكه وشعائره اذن هو ظهور اثر الربوبية والملك والقدرة في الأرض حيث تأخذها العيون وتبشرها الأبدان ، وكان هذا الظهور من باب العطف والرأفة على عبده لا من باب الربوبية والجلال ، الا ان المعبودية ليست على العيون والأبدان فحسب بل انها على القلوب أيضا ،

(١) كتاب الحج واسرارته ص ٣٥ ب . ٣٦ .

وعلى القلوب أن تدرك الربوبية والملك والقدرة لا من حيث أبرزها الله في الأرض من باب العطف والرافة ، بل من حيث جعلها باطنة وتحلى منها من باب الربوبية والجلال ، فعلى القلوب أن تدرك ذلك ولكن هذا الظهور وقع على قلوب الموحدين شيء منه وعجز عنه الباقون ، فإظهار لهم الطريق الأول ليكون وسيلتهم إلى الثاني فالعبودية على العيون والأبدان هي طريق العبودية على القلب ، وهذه العبودية جميعا سواء بالقلب أو بالبدن هي ادراك أثر الربوبية والملك والقدرة سواء ما برز منها عن طريق العطف والرافة أو تجلى عن طريق الربوبية والجمال .

هذه هي حكمة الحج عند الترمذى التى انفرد بها عن سائر الفرائض هي طريق إلى المعرفة ولكن أى معرفة هذه هي طريقة ادراك العبودية على القلوب والبدن طريق ادراك أثر الربوبية والملك والقدرة أو بعبارة أخرى طريق العبادة والخضوع وتسليم النفس والبدن إلى الله ومن هنا تلقى هذه الحكمة التى انفرد بها الحج بالحكمة المشتركة بينه وبين سائر الفرائض .

(٢) - شأن الحج :

٤٧ - والحج هو أمس فروض الشريعة بماطفة التقديس فهو إنما يتعلق بأماكن لها قدسيتها وفى وقت له قدسيته كذلك ، وبمنااسك تحيط القدسية بهيئاتها ومشاعرها أيضا ، وحكمة الشريعة لا تقسر دائما ناحية القدسية فى العبادة فلقد كان الترمذى قد حاول - بالإجابة عن حكمة الحج - الدفاع عن اعتراضات القرامطة والملاحدة والزنادقة - فى قولهم باسقاط التكليف - دفاعا عقليا فلسفيا يحاول بتعظيم شأن الحج الدفاع عن اعتراضات هؤلاء جميعا دفاعا دينيا قدسيا .

وليس القرامطة والملاحدة والزنادقة وحدهم ولا أصحاب النظر العقلى أيضا هم الذين يتناولون قدسية الحج فقط ، بل كان يضاركم فى ذلك بعض الصوفية أيضا إذ كانوا يرون أن العبارة بالحج ليست برسمة وإنما بمعناه ، فذهب بعضهم إلى إزاله منزلة ثانوية بين منازل العبادة ، ومن هؤلاء من سبق الترمذى ومنهم من كان يعاصره ، ومنهم كذلك من أتى بعده .

ذلك أنهم كانوا يرون الحج رمزا لحقيقة أخرى يمكن الوصول إليها
من غير طريقته والعبرة بالفاية دون الوساطة (١) .

أما أن يكون الحج رمزا فهو يشاركون فيه الترمذى أيضا وهو
ما سنراه بعد قليل في تفسيره لأسرار الحج ، وأما أن تكون العبرة بالفاية
دون الوساطة وتسقط قدسية الحج فهذا ما يدفعه الترمذى كل الدفع
وما يذهب إلى تأييده بطريقته الخاصة فيما نحن بصدده . وشأن الحج
يبين عند الترمذى خلال المسائل الآتية :

١ - قدسية البيت نفسه وقصة بنائه وقدم ذلك .

٢ - قدسية الحج نفسه ونشأة أركانه وهيئاته .

٣ - قدسية المناسك والمشاعر .

٤ - قدسية أيام الحج .

وهذه الموضوعات جميعا يعالجها الترمذى في قصة الحج والبيت قبل
خلق الأرض ، ثم بعد ذلك على عهد آدم ، ثم بعد ذلك على عهد إبراهيم ، ثم
أخيرا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، والأصل في هذه القدسية أنها
ترجع إلى الأولوية والقدم في الخلق .

« وذلك قوله عز وجل واذا بؤانا لإبراهيم مكان البيت » الآية فهذا المكان
لذكره أول مرة حتى استقر ثم بؤاه للملائكة حتى استقر بتسبيحه ثم بؤاه
لآدم عليه السلام حتى استقر بطوافه ثم بؤاه لإبراهيم حتى استقر
بحجه » (٢) .

« قال أن الله تعالى قال للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة قالت
الملائكة أنجمل فيها من يفسد فيها قال الله تعالى اني أعلم ما لا تعلمون
قال فظننت الملائكة أن هذا القول غضب من ربنا فجعلوا يطوفون بالعرش
فنظر الله تعالى إليهم فرحمهم فقال لهم اننوا لي بيتا فطعوا به ، فان
لقى ذلك طاعتى ورضائى » قال قبنوا له بيتا على أربعة أساطين استقوانه
من وودة بيضاء وأسطوانة من جوهرة نور . وأسطوانة من ياقوتة حمراء
وأسطوانة من وودة خضراء وأسطوانة من ذهب أحمر وحشوها بياقوتة

(١) موقف الصوفية من الحج قد عرضنا له تفصيلا في غير هذا المكان . في الفصل
الرابع عشر من رسالتنا عن النزاع بين الصوفية والفقهاء وفيه بسطنا ما إجملناه هنا وذكرنا
مصادره التي اعتمدنا عليها فيه .
(٢) كتاب الحج وأسراره ٢٥٥ هـ .

حمرام وسموه الضراح وهو البيت المعمور الذى يدخله كل يوم ألف ملك
يحبسون اليه لا يعودون فأوحى الله اليهم أن أنزلوا الى الأرض وأنبؤا
لبي بيتا على مثال هذا البيت وقدره ٥٥ « (١) » .

وعن ابن عباس رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
« إن آدم عليه السلام أتى البيت ألف أتية من الهند على رجله لم يركب
فيهن - قال محمد بن علي رحمه الله - حج من ذلك ثلاثمائة حجة وسبعماية
عمرة فلما استقبلته الملائكة قالوا أين تسلك أنا قد طفنا بهذا البيت قبل
أن تخلق بخمسمائة ألف عام « (٢) » .

وأما فى عهد إبراهيم فقد بوا الله له مكان البيت بعد أن كان رفع على
مهد نوع وأقبل إبراهيم من أرمينية ومعه السكينة تدله على مكان البيت (٣)
وذهب ابنه اسماعيل يطلب الحجر فأقبل اليه به جبل أبى قبيس وقد
كان جبلا من جبال خراسان وكان الحجر مستودعا به منذ عهد نوح إذ
أودعه إياه وأقبل به به أبو قبيس (٤) وأقام هناك وقامت الجبال
الأخرى بمكة لتحديد له مكان البيت ، فلما أتم بناءه أمره الله بالأذان للحج
فوقف على الحجر الذى يقال له المقام فاذن . هذا عن البيت وما يتصل
به من الحجر والمقام .

وأما هيئة الحج فقد علمتها الملائكة إبراهيم إذ خرجت به يوم التروية
من مكة فصلى الظهر والعصر بعنى ، واعتبر شعائر الحج كما يفعله الحاج
الآن ثم أمره الله بذبح ابنه وكانت قصة الفداء وقدسية النحر .

أما مشاعر الحج مناسكه : فهي منى وعرفات والمزدلفة والمشعر
الحرام والنحر ورمى الحجارة والعلق والتقصير والاحرام فإن قدسية
ذلك كله إنما ترجع الى فعل إبراهيم أو حلوله فيه كما علمته الملائكة .

أما زمزم والصفاء والمروة فلها قصة أخرى هي قصة هاجر أم اسماعيل ،
فقد تركها إبراهيم مع ابنها اسماعيل فلما اشتد بها العطش وجف لبنها
لذلك وكاذ وليدها يهلك أخفت تهرول الى أعلى الوادى لتبحث عن الماء ثم
الى بطنه حتى نزل جبريل فضرب الأرض بجناحه فتفجرت زمزم وكانت
قدسية الصفاء والمروة والهزولة بينهما .

(٢) المرجع نفسه ٢٨ ب .

(٤) المرجع نفسه ٢٨ أ .

(١) كتاب الحج وأسراره ٢٨ ب .

(٣) المرجع نفسه ٣٥ ب .

وأما على عهد الرسول فلم يكن إلا تجديد الحج على صفته كما حج إبراهيم وكان من ذلك إعادة حفر زمزم وسقى الجميع ، كما كان من الرسول الاشتراك في بناء البيت ثانية ، إلا أن هذا الدور الأخير لا يفسر به الترمذى قدسية الحج وشأنه فإنه يفسر ذلك بما كان قبل الخلق أو على عهد آدم أو على عهد إبراهيم ، وما تجد ملاحظته حين يذكر دور إبراهيم أن يرى أنه أقبل من أرمينية ومعه السكينة لتدله على البيت ولم يقبل من جهة أخرى ثم يرى أن جبل أبي قبيس من جبال خراسان كما يرى أن للبيت المعمور أسما هو الضراح ، ولعل كل ذلك من آثار الثقافة الوثنية القديمة التي كانت في بلاده نفذت بعض أساطيرها إلى ثقافته .

والترمذى حين يعرض لبيان شأن الحج إنما ينصرف في ذلك إلى بيان قدسية البيت والمناسك وهيئة الحج نفسه ، أما وقت الحج وأشهره فإنه لا يفيض في ذلك وإن كنا قد ألفنا أفاضته في بيان قدسية الأوقات والزمن حين تفرض الصلاة ، ولكنه في الحج حين يعرض لأيام الحج لا يذكر أكثر من الآية « والفجر وليال عشر » ويرى أن هذه هي العشرة الأولى من شهر الحج ، ولعل السر في ذلك أنه ليس لدى الترمذى ثقافة واسعة عن الزمن على حساب السنة القمرية فالحج مرتبط بالقمر أم الأرباط ، أما مواعيت الصلاة التي كانت ترتبط بالشمس فقد أفاض الترمذى في تفسيرها وذكر القصص حولها فلعل ثقافة الترمذى حول الزمن إنما ترتبط بالشمس لا بالقمر ، ولذلك لم يجد أمامه متسعاً للأفاضة في شأن أيام الحج .

٣ - أسرار الحج :

٤٨ - والترمذى برغم حرصه على قدسية الحج ومناسكه - يذهب كما ذهب غيره من الصوفية وأرباب النظر العقلى - إلى أن الحج عبادة رمزية لها جانب عقلى باطنى هو المقصود منها ، فيذهب الترمذى في تفسير الحج وأسراره مذهباً رمزياً يوافق فيه منهج الصوفية الذين يرون لكل ظاهر باطناً ويقومون عليه ويوافق فيه منهج أصحاب النظر العقلى الذين لا يرون في العبادة إلا غاية أخلاقية ثم يجمع بين هذين المنهجين ومنهج أصحاب الظاهر محاولاً التوفيق بين هذه النظرة الدينية التي تذهب إلى التقريب وبين تلك النظرة العقلية الباطنية التي تذهب إلى تقديم المعنى والروح .

كان من أثر هذه النظرة المزدوجة أن كان لمناسك الحج ومشاعره

تفسيران هند الترمذى . أما التفسير الأول فهو تفسير من حيث الظاهر ، وأما الثانى فهو تفسير من حيث الباطن ، ولما كان الباطن على درجات يعلو بعضها بعضا فقد ذهب فيه الى أكثر من تفسير وفق ما ينتهى اليه أرباب كل منزلة من الانتهاء الى ما فيه من اسرار فالخواص يرون فيه سرا خاصا واشراف الخواص يرون فيه سرا بعد ذلك وهكذا .

فالحج عنده حجان : حج بأمر الله وهو أداء الفرض وهذا من باب رؤية الأمر والنهى ، وحج بالله تعالى وهو حج القرب وهو من باب المشاهدة . لأن السبيل سبيلان سبيل الأمر والنهى وذلك للبدن ، وسبيل فى السر وهو مشاهدة الأسماء والصفات (١) « والسفر سفران سفر من طريق الظاهر وسفر من طريق الباطن وهو سفر الى الله تعالى من طريق السر » (٢) .

والحج عنده معنيان أما المعنى الأول فهو القصد أو الوصول وهو الى الله تعالى وأما المعنى الثانى فهو القصد مرة بعد أخرى وهو المجاهرة وترك الخلاف . ترك الخلاف بينك وبين الله وبينك وبين النفس وبينك وبين الخلق ، فالحج بهذا المعنى هو الاخلاق « وهذه المعاني يحتاج اليها فى كل منزل ومرحلة الى أن يقطع المراحل كلها — للعام من طريق الأوطان يقطعون المراحل الظاهرة فيزدادون كل يوم قربا الى الميقات ، والخواص يقطعون مراحل الانفس وهو خروجهم من اخلاق النفس الى أسماء الله وصفاته (٣) » . وأما اشراف الخواص فانهم يقطعون مراحل الأحوال الى محول الأحوال ثم يقطعون مراحل الرؤية حتى لا تبقى لهم رؤية قال الله عز وجل « أن الى ربك المنتهى » فاذا انتهوا الى الفناء فقد بلغوا الميقات لانهم ماتوا عن صفاتهم وحيوا الله جل جلاله (٤) .

الحج اذن ثلاثة أشياء :

١ — هو السفر بالبدان .

٢ — ثم الاخلاق وترك الخلاف ومشاهدة الاسماء والصفات .

٣ — ثم هو بعد ذلك الفناء والوصول الى الله .

والمعنى الأول انما هو من حيث الظاهر وأما المعنيان الآخران فهما من حيث الباطن ، هذا هو الاطار الذى يسوق فيه الترمذى أسرار الحج

(١) كتاب الحج وأسراره ٤١ پ . (٢) المرجع لنفسه ٤١ پ . (٣) المرجع لنفسه ٤١ پ . (٤) المرجع السابق ٤١ پ .

وتفسيره لمعانيه يعرض لكل ركن من أركانه على حدة ، ولكل مشعر من مشاعره ليبين ما ينطوى عليه من أسرار خلال هذه النظرات وما يندرج تحتها من درجات ومراتب ، فلباس الاحرام هو ازار ورداء فالازار مشاهدة الحقيقة والرداء علم الشريعة واشراف الخواص رداؤهم علم الاسماء والصفات ، واللباس هذا هو لباس التقوى فاللباس لباسان . لباس الظاهر وهو ما يستر العورة ولباس الباطن وهو ما يستر سوء الاخلاق من الخلاف بينه وبين الخلق أو بينه وبين الله فيحمله من مشاهدة الحقيقة ويستر هذه العورة الباطنة انما يكون بالتقوى ، وتطبيب اللباس هو في الظاهر ، ولكنه في الباطن تطبيب نفسه فتطبيب فالطيب للعامة هو طيب الاجساد والطيب للخاصة طيب الأرواح ، وهو الطهارة من الدنس والعيوب ومطالعة الاسباب وخاص الخاص طيبهم بطيب الله تعالى وهو التزين باسمائه وصفاته ، وأما التلبية فهي للعامة اجابة من انفسهم لله تعالى ، وأما هي للخاصة فهي تلبية لاصطفاء الله لهم يوم الميثاق والحظوظ . وأما الطواف فهو للعامة طواف بالبيت وتقبيل للحجر ، ولكنه للخاصة طواف الروح بالعرش ورؤية المنة من الله تعالى على العبد يوم شهادة الميثاق في المشيئة الأزلية والارادة الأزلية ، وأما السعى بين الصفا والمروة فهو للعامة سعى ، ولكنه للخاصة يشاهد في الصفا ما جرى في الأزل ، ويشهد في المروة ما يظهره الله تعالى في الأبد ، أو أن الصفا مشاهدة الحقيقة والمروة مشاهدة الشريعة أو أن الصفا هي المحو والمروة هي الالبات ، وأما الخروج الى منى فهو لضيافة الأرواح والابدان ، وأما عرفات فليعرفه نفسه ليعلم قدر ما أنعم الله عليه وليكرمه برؤيته الاسماء ومشاهدة الصفات والذي عند الله عز وجل فضله وجوده وكرمه وصفاته العليا واسماؤه الحسنى ، ، وأما المزدلفة فهي ازدلاف الى الله وقرب اليه ، والرمى هو رمي الاسباب والاعتماد عليها والذبح هو ذبح الاهداء والخلق هو خلق الاسرار فاذا كان ذلك فهذه المناسك كلها معان فلكل شوط معنى خاص فالاول هو الاعتصام بالله في سره والثاني هو الاعتصام بعظمته محله وهو القرآن وهو الاعتصام بالأمر والنهي والثالث رؤية المنة والرابع تزود الثقة بالله عز وجل والخامس الرغبة اليه والسادس الرهبة عنه والسابع الخشية ، واذا كان محرما فقد حرم عليه صيد البر وأحل له صيد البحر فصيد البحر حلال لانه لا يحتاج فيه الى الذكاة . والبحر هو بحر الأنوار في السر لانه لا يفتنى وهو نور المعرفة والتوحيد والايان وصيدها المشاهدات وهي الاسماء والصفات . وأما صيد البر وأشجار الحرم فهي مواضع الابتلاء والمحنة .

هذه هي أسرار الحنج أو ما تنطوى عليه فريضة الحنج من رموز ومعان يوفق فيها الترمذى بين ظاهر الشريعة وباطنها ويجعل الباطن فى تأييد الظاهر - حرصا على شعبة الحق من شعب المعرفة - ويدعو لعدم الوقوف عند الظاهر سبرا الى بقية شعب المعرفة الأخرى .

ثالثا - ابليس وجنوده :

١ - مملكة الشياطين ، وخلقها ، وخطرها :

٤٩ - بدأت نشأة مملكة الشياطين لما أراد الله أن يخاق مملكة الانس وكان أول أمرها أن خلق الله الجان وهو آدم الشياطين - من نار السموم ثم خلق منه امرأته زوبعة وهى حواء الشياطين فغشيها فحملت احدى وثلاثين بيضة فوضعت البيضة الأولى فتفلقت عن قطرية وهى أم القطارب ، ثم وضعت زوبعة الثلاثين بيضة الباقية وولدت الى قطرية بحضنها فضنتها قطرية .

تذلفت البيضات العشرة الأولى ، فكان فى أولها الأبالسة منهم الحارث أبو مرة وهو ابليس آدم فسكن هؤلاء الأبالسة البحار وكان فى الثانية رطل الوسواس فسكنوا الجزائر وكان فى الثالثة الفيلان فسكنوا الحراب والغلوات وكان فى الرابعة السعالى فسكنوا الجبال والرمال وكان فى الخامسة الرهاوين فسكنوا الأدغال والأجام وخرج من السادسة الأراجيل فسكنوا العيون ومجامع الطرق ، وخرج من السابعة التهاويس ، فسكنوا الحمامات والمزابل والكنف ، وخرج من الثامنة الهوام فسكنوا الهواء ، وخرج من التاسعة الأرائى فسكنوا معارك الحروب والنواويس والقبور ، وتفلقت العاشرة عن الدواجن فسكنوا الدور والقصور وخيام الأعراب .

وأما العشرة الثانية فانفلقت عن الحماميض والحموض وهم الذين يزينون فى الشهوات والأمانى والأباطيل .

وأما العشرة الباقية فان قطرية حملتهن فطارت فى الهواء حتى اذا كانت بين متوسط عين الشمس ومظلم سهيل ، فلقت منهن خمسا ، ثم قالت أعمرؤا واكثروا ، ثم حملت الخمسة الباقية حتى اذا كانت بين مظلم قرن الشمس ومظلم بنات نعش فلقتهن وأمرتهن كما أمرت الخمسة الأولى .

وكل بيضة من هذه الثلاثين فلقت عن ألف توأم ذكر وأنثى ، وهكذا شملت مملكة الشياطين البر والبحر والسهل والجبل العامر والغامر .

٢ - مملكة إبليس وجنوده :

ولأبليس - وهو الحارث أبو مرة عبد آدم - مملكة خاصة من مملكة الشياطين لها نظامها وجنودها ، فهو ملك هذه المملكة وله اثنا عشر وزيراً يدبر بهم الأمر في ملكه ويكيد بهم لبنى آدم ، أما أول هؤلاء الوزراء فهو كرام بن الكريم صاحب مكارم الأخلاق في الجن يأمرهم بالفضل وينهاهم عن السوء ، وأما الثاني فهو هامة بن إبليس وهو صاحب كبائر الذنوب ، وأما الثالث فهو شيعان بن سوقيان وهو صاحب الأسواق ويأمر بالتطفيف ، والرابع هو الزوبع ابن رافع صاحب السعيات والنجمة والخامس أم زوبر وهي صاحبة الحرب تهيجها بين الناس وتأمرهم بالقتال والسادس شطيظ بن لويظ وهو الذي يأمر بالقبح والقيادة والفجور والسابع سوقب بن ذوهب وهو صاحب الربا والجنائيات والثامن قدر بن خدع وهو صاحب المكر والخديعة وحديث النفس والمعاشر قسطن بن طيفظ وهو صاحب التخليط بين الناس وترك الصبغة والاستقامة والحادي عشر قانظ بن قوطل وهو الذي يأمر بالشر والشنم والبذاء والمنافرة والثاني عشر عزاف بن حسود وهو صاحب الملاهي والمجالس التي تشرب فيها الخمر ويرتكب فيها الفجور .

ولكل وزير من هؤلاء أعوان يدبر بهم أمره منهم الجنند ومنهم أهل الاختصاص ، أما الجنند فتحت امرأة كل وزير مائة ألف قائد ، وتحت امرأة كل قائد مائة ألف جنى حتى أنه ليستطيع أن يبعث على آدمي الواحد أكثر من ربيعة ومضر .

وأما أهل الاختصاص فلكل وزير أعوانه ، فعزاف بن الحسود مثلاً صاحب الملاهي ومجالس الشراب له من العملة وأصحاب الصناعات من يعاونونه في أمره كل في ناحية اختصاصه وأول هؤلاء هو الهفهاظ الذي اكتشف هو وأخوه العزاف الغناء والعزف ساعدهما في ذلك ما قدمه لهما أبو سماعة من الشراب والسكر .

يأتي بعد ذلك مرة بن الحارث فإنه أول من اهتدى إلى صناعة العود واتخذ لها أوتاراً من أذناب خيل البرية .

وأما لوقس بن لاقس فإنه ابتدع الزمار كما ابتدع سهيب بن عازب الصنج وأما الطبل فقد ابتدعه أبو كشميم .

هؤلاء هم أصحاب الصناعات الذين يعاونون عزاف بن الحسود أوجدوا له آلات اللهو والطرب ليستعين بها على غواية الآدميين .

وهناك غير أصحاب الصناعات وأهل الاختصاص أصحاب المنازل
والحرف فمن هؤلاء مثلاً ثمانية انتهى إلينا اختصاصهم ، ولكن لا ندرى
تحت امرأة أى وزيرهم .

أما أولهم فهو القمام بن الغشيب وهو ساكن المزابيل ينضح البول على
النسياب . والثاني هو الدفوف بن القارب وهو على المطبخ يشغل النساء
لتحترق الأخبزة ويملح القدور لتفضب الأزواج . والثالث الرباض بن
دخران وهو على الأموال والكنوز والرابع الراتب بن لمس وهو صاحب
الحمام والخامس الضحاك بن المقطب وهو على الزقاق والسكك يرشد
الناس إلى بيوت القحاب والسادس القضوف بن الجسر وهو على مجالس
القيان والعزف والعريضة والسابع الحشود بن اللطف وهو الذى يجمع
بين الغلمان والنساء . والثامن النجيب بن المقتحم وهو على الأسواق
وحوائيت الحمور .:



هذه هى صفة مملكة أبليس وهذا هو نظام جنوده هى مملكة خلف
المملكة الانسانية لها خطرهما ولها شأنها ولها تأثيرها فى المملكة الانسانية
وجدت قبل أن توجد مملكة الانسان وأوتيت من القوة والتنظيم وخطر
الفساد ما يمكنها من العدوان على مملكة الانسان . ولكن لكي يتم
التوازن فى الكون قد وجدت مملكة أخرى لمعونة الانسان وهصمته وهى
عالم الملائكة . فقد سخر الله الملائكة للآدميين لخدمتهم ولهدايتهم ووكل
كل فريق منهم بعمل من الأعمال يقوم به للآدميين .

فمنهم من وكل برزق الخلق صباح كل يوم ، ومنهم من وكل بأعمال
الآدميين وهم الحفظة الكتبة ، ومنهم من وكل بحراستهم وهم المعقبات ،
ومنهم من وكل بالهداية على القلوب وفريق آخر قد وكل بالهداية فى
الاستغفار ، ومنهم الموكلون بالزحف لنصرة المؤمنين ، ومنهم الموكلون
بالأعياد وحمل الجوائز ومنهم الموكلون بالتثييت للمؤمنين .

وإذا كان هذا الفريق من الملائكة يقوم بدور إيجابى فى هداية الخلق
واحباط عمل الشيطان ، فهناك فريق آخر يحرص على الهداية كذلك
واحباط عمل الشيطان إلا أن دوره فى ذلك دور سلبي ، فحملة العرش
من الملائكة موكلون بالاستغفار للآدميين ، والكروبيون وأهل عليين
موكلون بالتضرع والبكاء على أهل الذنوب من الآدميين ، وأهل السماوات
موكلون فى صلاتهم بالاستغفار وقراءة التقصير وهناك فريق من الملائكة
قد وكل باتمام الكلام فإذا قال العبد الحمد لله قال الملك رب العالمين وإذا

قال العبد سبحانه الله قال الملك وبحمده ويكتب ذلك لصاحبه ، ومنهم
الموكلون بصلاة الآدميين في صفوفهم فكلما زاد رجل زاد ملك معه رجه .

فالملائكة يعملون على هداية الآدميين واتخاذهم من سلطان مملكة
الشیطان الا أن دورهم في ذلك انما يتناسب مع طبيعتهم ، فمثلن كان
الشیطان عاتيا عاصيا جبارا فانما تعتمد مملكته على القسوة والقسر
والقهر ، أما الملائكة فطبيعتهم لطيفة رقيقة وديعة . فتقوم مملكتهم على
اللطف والركة والوداعة ، فهم لا يمدون الى الحرب والقهر والعنف كما
يعمد الشیطان ، ولكن لهم سلاحا آخر وهو الحكمة والمعرفة والعقل .

٣ - الشیاطین والملائكة :

ولكن النزاع في العالم لن يكون بين مملكة الشیاطین ومملكة
الملائكة أو لن يكون بين الغیب فقط والا لوقف الانسان منه موقفا جامدا
ولكن هذا النزاع لا بد أن يخرج الى عالم الشهادة ولا بد أن يقوم فيه
الانسان بعبوره .

أما الذي يستهدفه حرب الشیطان فهو الانسان فهو الذي يواجهه
أحوال هذه الحرب تعينه في ذلك الملائكة لا محاربين أو مدافعين ولكن
بهدايتهم ، ويؤيده في ذلك الله لا ينور قوته وجبروته ولكن بهدایتة ،
والانسان إلى هذا عرضة لمكائد العدو ويطشه عليه أن يحتمل ما يحل به
فالعاقبة له .

ولكن هذا الوضع هو وضع يجعل كفة الشر في الكون أكثر قسوة
وعتوا وجبروتا ويجعل لها حرية السيطرة والعمل في هذه الحرب التي
تشنها على الانسان وعالم الخير الذي ليس له من سلاح فيها سوى
الحكمة والوداعة والتماس النجاة بالطف سبلها وأرقها ، ولولا أن تكون
الحيلة والمخادعة ضربا من الباطل لعمد إليها .

وهذا العالم من الغیب الذي تقوم فيه دولة الشیطان أشبه شيء
بعالم السحر الذي يرهبه الانسان ويشفق منه ويعمل على النجاة منه في
لطف ورقة ومهادنة ، ولكن ليس هناك وضع آخر تكون فيه قسوة
الشیطان والانسان في هذه الحرب أكثر تكافؤا ويكون فيه الانسان
أكثر قوة أو في وضع يمكنه من المقاومة ، هناك صورة أخرى للحرب
بين آدم وإبليس هي ما تعرف بالعداوة بين إبليس وآدم تختلف عن تلك
التي نراها في الصورة التي وضعناها تحت عنوان مملكة الشیطان .

آدم وإبليس :

٥٠ - وإبليس فى هذه المرة فرد ، هو أمر من أمر الله عظيم مسوخ منكوس مقبوح هائل كرهه ، له جسد كجسد الخنزير ووجه على وجه القردة ، وقد شق فيه وعيناه طولاً ، وأسنانه كلها عظم واحد ولا ذقن له ، ومنبت شعره مقلوب إلى السماء ومنخره كذلك مقلوب إلى السماء ، له جناحان ، وله أربع أيد ، يدان فى منكبيه ويدان فى جنيبه وعراقيب قدميه إلى الأمام وأصابعهما مما يليه من القدم خلفه ، وله وجه قبل القفا .

عليه قميص قصير قد تمتدق فوقه بمنطقة كما يفعل اليهود ، وقميصه مفوق ذو ألوان شتى بيضاء وسوداء وحمرأ وصفرأ وخضرأ وببده جرس ضخمة ، وعلى رأسه بيضة وفى قلبها حديدة .

ومبتدأ أمره يبدأ من اسمه ، فاسمه عزازيل وهو اسم الحلقة ، وهو يتكون من مقطعين عزاز وإيل ، فعزاز هو العبد وهو مأخوذ من العزة لأن الله خلقه من نار العزة . وأما الإيل فهو الرب ، وكان أول أمره ملكاً ورئيساً فى زى الملائكة . ولكن كان فيه الكفر والشؤم والتكبر وهو فى زى التوحيد ، وكان يجول فى الأرض ويطا منها بعض أماكن نالهسا شؤمه وكفره .

ولما أراد الله أن يخلق آدم قبض قبضة من تراب جميع الأرض ، فكان منها مرتكض إبليس وموطن خطاه ، أما موطن أقدام إبليس فكان منها النفس الباطنة وأما متخطاه فكان منها النفس الظاهرة ، والأولى أخبت أصلاً وأحسن جوهرأ ، وأما ما سلم من وقع أقدامه ومتخطاه فكان طاهرأ فخلق منه بقية الأدمى وقلبه .

وإبليس قد خلق من نار العزة وآدم من أديم الأرض من موضع أقدام إبليس فعندما أمره الله بالسجود له أبى أن يسجد ، فلا يسجد الأعلى للأدنى ، ولا يسجد إبليس لموضع أقدامه ، فسمأه الله إبليسأ وهو اسم الفعل له ، سمأه بما بدر منه وما ترتب على ذلك فهو أبى واستكبر أن يسجد لآدم ، فلعنه الله وإبلس من كل خير .

وكان ذلك بدء العداوة بين آدم وإبليس فقد حسد إبليس آدم لنزله فكان ذلك سبب لعنته وهلاكه فأخذ يكيد له الكايد وينصب له الشباك .

احتال إبليس حتى غر آدم فأكل من الشجرة وخرج من الجنة ، وكان ذلك بدء غلبته عليه فقد سرى الى جسده فى عروقه ودمه مع هذه الاكلة التى اطاعه فيها ، أو أن الله قد اذن له فى أن يجسرى من آدم مجرى الدم من العروق حتى يقف عند القلب فلا يستطيع أن يجوز اليه فانه فى علم الله معدن المعرفة وقد خلقه من بطانة الأرض مما لم ييسسه شؤم إبليس وكفره .

سأل إبليس الله المعونة والعدة على آدم متحديا بأنه يستطيع اضلاله فأمكنه الله مما سأل ، أمكنه الله منه بأن يجرى منه مجرى الدم . وأمكنه منه بأن وضع فيه النسيان . وأمكنه منه بأن جعل له نظير كل ولد يولد لآدم ولدين من الشياطين . وأمكنه من أن يجلب عليهم بخيله ورجله وأن يشاركهم فى الأموال والأولاد وأن يعذبهم أن لاجنة ولا نار . وأعطاه الله من الجنود مائة خلق من أخلاق السوء جعل الهوى أميرا عليها .

ولما رأى آدم ما أجيب اليه إبليس حين تحدى فى شأنه اخذ فى المعاتبة وفى سؤال الله . النصر والعون والآلة ، فوهب له من النصر الملائكة يحفون به ليحفظوه وبنوه من أذى الشيطان وزاده أن لا يؤاخذ به بالخطأ والنسيان وضاعف له الحسنات الى سبعمائة وأخر له التوبة ، وأيده بالصدق وجعل له من الجنود مائة خلق من أخلاق الخير على رأسها العقل قائمه والمعرفة ملكا .

ولكن إبليس لم يرض حين رأى أن آدم كاد يقاربه فأخذ فى المعاتبة وسؤال النصر فسال أن يكون له كتاب فكان كتابه الوشم ، وأن يكون له رسل فكانت رسله الكهنة ، وأن يكون له حديث فكان حديثه الكذب ، وأن يكون له قرآن فكان قراءته الشعر ، وأن يكون له مؤذن فكان الغناء والمزامير ، وأن يكون له مسجد فكان السوق ، وأن يكون له بيت فكان الحمام والكنائس ، وأن يكون له طعام فكان له مالم يذكر اسم الله عليه ، وأن يكون له شراب فكان له المسكر ، وأن يكون له مصائد وسلاح فكانت النساء .

فرضى اللعين عند ذلك ، اذ ظن من نفسه التمكن من عدوه آدم والغلبة عليه ، والعداوة بين آدم وإبليس يصورها الترمذى تصويرا طريفا ، فهى حرب بين الفريقين لكل منهما عدته وهونه وآلته ، وأقوى مظهر من مظاهر هذه العداوة هى الحرب بين جند آدم أخلاق الخير المائة وبين جند إبليس أخلاق الشر المائة ولنعرض الآن لوصف هذه الحرب وترتيبها .

أما جند آدم وهى أخلاق الخير المائة فهى مملكة كاملة الخطط منظمة
التدبير على رأسها الملك وهو العقل وهى مملكة على شاكلة ممالك الشرق
القديمة أو على قبة مملكة الاكاسرة تغلب عليها الصفة الحربية والتنظيم
الدقيق فى كل فروعها ، الا أن كل خططها الادارية والمالية والقضائية انما
تخدم الناحية الحربية ، وان تنظيم هذه المملكة ليلفتنا الى ماماناه الترمذى
فى النفاذ الى خصائص أخلاق الخير وفى تحديد مفوماتها ، وفى منزلة
بعضها من بعض وأخيرا فى تصويرها فى هذه الصورة الطريفة الشائقة •

العقل	الملك
العلم	{ وزيران
الحلم	
اليقين	قائد الجيش
الحق	صاحب المظالم
البصر	الفتح
الفطنة	العليلة
الفهم	صاحب الثبات
الوقار	{ قائدان
السكينة	
الحياء	صاحب السر
الصبر	صاحب الاستدراج
العفاف	{ اصحاب الخزائن
الرزانة	
التقى	
الورع	{
الفكرة	
التذكر	صاحب المكنى
العفو	{
البر	
	صاحب الصلح

	{	الرحمة
	{	الرافة
اعوان القاضى	{	المراقبة
	{	العطف
	{	اللين
	{	المداراة
دليلان	{	الهوى
	{	الرشد
صاحب الكنوز	{	الحفظ
	{	الصيانة
	{	النجود
صاحب الأرزاق	{	المجد
	{	الاعطاء
	{	الكرم
	{	الحمد
اصحاب المدد	{	الذكر
	{	الثناء
	{	الشكر
	{	الهيبة
	{	السلطان
الابطال المحاربون	{	الكبر
	{	العظمة
	{	الفخر
	{	العز
الرجالة	{	التواضع
	{	الخشوع
	{	الخصوع
صاحب المشورة		الرأى
صاحب الجيوش		التوكل

الرماة	{	المظفر النصر
الرسد	{	النصح الصفح
الشاكزية	{	الرفقة الرهبة الرجاء الخوف
أعجب الرصد	{	المدارة الصمت
البندار		الحب
العهد والميثاق	{	الأمر النتى العهد
الجلاد		الصلابة
وكيلان	{	الخلق السنت
القاضى		الصدق
أعجب المبارزة	{	الصلة الإخلاص النية المزم الحزم
الأمين		الوفاء
السجان		العذل
أصحاب الأعلام	{	السلامة السداد
صاحب الروايات		الإحسان

صاحب اللواء	الشوق
الحاكم	الحكمة
الخدم	العبادة
قيم الامور	التنـاعة
المدير	الرضا
صاحب الشرطة	الحد
امير الجيش	الحدة
رسول الملك الاعلى	الدهن
صاحب الاخبار	الالهـام
الطبال	المراقبة
اللعـب	الفناء
	الفرح
	السرود
	الانـبساط
الجاسوس	الفيرة
المنادى	اللفظة
اصحاب الفاشية	الذكاء
	الكياسة
المحتسبان	الورع
	الزهد
المقدمة	التوبة
الساقية	الندامة

اما عند ابليس وهى اخلاق الشر المائلة فهى اصدقاء اخلاق الخير وهى مملكة كمملكة الخير على رأسها الهوى وهو الملك وبقية أهوانه اصدقاء أهوان العقل وهو ملك الخير وكل خلق من خلق الشر هو ضد خلق من اخلاق الخير التى اعطى آدم ، اما هذه الجنود فهى : الكفر - الجهل -

الكبر - الحسد - الحقد - المكر - الخداع - الفش - الفدر - الخيانة -
 - العداوة - الكذب - الزور - البهتان - البخل - الشر - النيمية -
 الغيبة - الغضب - الجبن - المداينة - الرياء - السمعة - الشك -
 الشرك - الميل - البدعة - الضلالة - الفى - الخلاعة - الغرور - الجور -
 الظلم - البغى - الحق - قلة المبالاة - الخفة - الطيش - اللعب -
 العبث - اللهو - السهو - الغفلة - السرور بالدنيا - الفرح بالدنيا -
 العجلة - الغفظة - الغلظة - الخشونة - العنف - الألفة - الاستكبار -
 - الفخر بالدنيا - الخيال - التجبر - الحرمة - الكسل - الثقل -
 العجز - التأخير - اللالة - الخطأ - النسيان - الشهوة - الهمة - الوهم -
 النهمية - السبة - الأمل - الباطل - السفه - الضحك - الجزع -
 الكفران - طلب العلو - حب الدنيا - الإسراف - محمدة الناس -
 المدحة - الشبهة - الحرام - الزينة - الحرص - الفحش - الفساد -
 الشره - الأشر - البطر - القنوط - السماحة - البذخ - البخل -
 المرح - التمنى - التجبر - النخوة - الفش - الريبة - الشكاية -
 الحلف - الصلف .

والحرب دائمة دائبة بين آدم وإبليس وميدانها دائما هو نفس آدم
 فأما غلب الشيطان عليها فكانت كالمدينة التى تغلب على أمرها وأما غلب
 القلب عليها فخسأ الشيطان وانكمش وهذه الحرب ليست حربا ظاهيرة
 بادية ، ولكنها حرب خفية فيها من جانب الشيطان الذى يعلنها دائما
 فيها الكيد والاحتياىل وحياسة الأشرار ، وأما هى من جانب الأدمى فهى
 دفاع وبقظة وحراسة دائبة ، فإذا كانت الغفلة أو النسيان تمكن العدو
 من أسره .

وهذه الصورة الثانية للشيطان ومملكته تختلف عن الصورة الأولى
 له ولمملكته وفى هذه الصورة الثانية يكون الإنسان أكثر قوة وحيلة منه
 فى الصورة السابقة ، فهو هنا يريد له اختياره وله عقله الذى يهديه
 فى هذه الحروب وأما فى الصورة السابقة فهو عرضة لمواصف
 المملكة الباطنة .

« رابعا » - الاحتياطات والجمل

٥١ - الدين هو خضوع النفس لله تدلا فى جميع ما أمر ونهى - كرهت

ذلك وأحيت ولزم القلب على ذلك (١) وهذا الخضوع إذا كان تاما فإنه يخلق في النفس عاطفة من القلق والخوف والاضطراب لئلا تكون العبادة دون ما يكون به الخضوع والتدلل لما قد يعثر بها من تقصير أو ضعف أو تفريط أو لئلا ترفض هذه العبادة بالا تكون أهلا للقبول ، وهذه العاطفة من الاضطراب والخوف والقلق يصورها الترمذى دائما بما يتمثل به :

اتيتك طائعا خلقا ثيابي على خوف تظن بي الظنونا

فالطاعة والخوف مقترونان دائما ، والتهمة للنفس في عملها وخضوعها هي أول أركان الطاعة . فالؤمن لا يطمئن الى عمله ولا الى نفسه فلزمه أن يحتاط لذلك مخافة التفريط والتقصير فالاحتياط أن يتفقد جميع أموره حتى تكون مرضية ، فاذا تفقدها وأحكمها فقد احتاط لدينه (٢) . ففى خلال هذه الأحوال يحتاط من تقصير وتفريط ونقصان .

وهذا الأحكام للعبادة أو الأحوال أيسر أمرا مما قد يتصور ، وذلك بفضل الاحتياطات التى يذكرها الترمذى ، فيكفى أن تقول الاحتياط وتذكر لفظه أو يكفى أن تؤديه ليكون ذلك احكاما للعبادة والإيمان أو ليسقط ما يكون بهما من نقص أو تفريط .

أن فى الاحتياط سرا خاصا لا يتوافر فى غيره من الأقوال أو الأفعال وهذا السر هو مناط الأحكام أو ذهاب التقصير إذا ذكر أو أدى فى وقته المخصص له فذكر «اللهم انى أشهدك وأشهد ملائكتك وحملة عرشك وسكان سمواتك وأرضك وجميع خلقك بأنى أشهد أن لا اله الا الله أنت وحدك لا شريك لك » فى الصباح والمساء احتياطا لما يعثرى الإيمان من نقص ، وصلاة أربع ركعات فى أول النهار تدخل فى كفاية الله ، وصلاة أربع عند زوال الشمس يدرك بها مافاته من صلاة الليل ، وصوم يوم عاشوراء يدرك مافاته من أيام السنة ، لأنه يوم هبوط نوح من السفينة ، ولأنه يوم الزينة واليوم الذى أهلك الله فيه قرعون وجنوده .

أن السر الذى يقوم عليه الاحتياط يدور حول خصائص خاصة فى الألفاظ ، ويدور حول خصائص خاصة فى الأوقات والأماكن . أن للألفاظ قدسية خاصة وأن للأماكن والأوقات قدسية خاصة ، ومعرفة خصائص

(٢) المرجع نفسه ١٥٠

(١) كتاب الاحتياطات ١٥٠

الصلة بين هذه الألفاظ والأوقات والأماكن قد يقوم مقام كثير من أفعال الصاد ويغنى عما فيها من مشقة وذلك بفضل هذه الأسرار .

ان من بين الملائكة ملائكة يقومون بوفارة التقصير لعبادة الله المؤمنين وباكمال أقوالهم ودعواتهم ثم يؤجرونهم على ذلك وان كان ذلك رحمة من الله لعباده اذ سخر لهم عالم السموات - اذ جعل الملائكة مسخرين للادميين (١) فانه من فضله ايضا ان امكن الاعميين من تسخير الملائكة ، فبعض الاقوال والأفعال من شأنها السيطرة على عالم الملائكة وتسخيرها لصالح الادمي في عبادته وخضوعه لله فكل ما في الكون مسخر للادمي اما عن طريق الله واما عن طريق تمكين الله للادمي من ذلك .

والاحتياط وان يكن نوعا من تسخير قوى الكون للادمي ولكن عن طريق التوسل والطلق والافتقار ، فان هناك شيئا آخر هو من نفس الوداي ، ولكنه يؤدي الى تسخير قوى الكون عن طريق السيطرة والاستعلاء اما هذا الشيء فهو الجميل .

وهذه الجميل هي طائفة من الأقوال أو الألفاظ أو الحقائق يكون بها ملاك الأمر والسيطرة على قوى الكون لا استعطافا واحتياطيا ولكنه قدرة واحاطة والزام فجملة الصوم ثلاثة ايام من كل شهر ايام البيض وان ثبت في كل عشر يوما ، ويوم عرفة واليوم العاشر من رجب واليوم العاشر من ذي القعدة واليوم العاشر من المحرم ، وجملة أداء حقوق الجيران وقراءة آية الكرسي كل ليلة مرة واحدة وبدير اصمعه حول دور الحبران جميعا وجملة تلاوة القرآن بالليل أم الكتاب والقلاقل الأربع (٢) وخاتمة الحشر وخاتمة البقرة وجملة قراءة القرآن بالنهار يس ، وجملة المعاذ ان نقول ثلاث مرات أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق ومن شر نفس وما فيها ، وجملة الاستغفار قوله « اللهم اني أستغفرك بأنك الله لا اله الا انت الحي القيوم غفار الذنوب واوب اليك . اللهم اني أعوذ بك من ان أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم » وجملة الحياة حفظ الجوارح السبع وإداء المفروضات ، وجملة الايمان الرضا بالحكم والقناعة بما قسم الله له من الدنيا والأمر والنهي .

هذه هي الجميل وهي طائفة من الأقوال والأفعال والحقائق يكون بها ملاك الأمر والقبض على ناحية الدين وهذه الجميل هي كرامة لهذه الأمة

(١) كتاب حقيقة الإدمية ٥٥ .

(٢) القلاقل الأربع هي سور في القرآن تبدأ بكلمة « قل » وهي سورة الاخلاص والكافرون المودتان .

اكرمت بها من سائر الأمم ، فقد أعطى الرسول جوامع التكلم واختصر له اختصارا فأعطيت هذه الأمة الجمل وهى جمل الأقوال والأفعال والحقائق خرجت الى هذه الأمة من اسمه وخرجت الى الرسول من اسمه الرب فمن هذين الاسمين خرجت جميع الاسماء والعلوم .

هذه هى حقيقة الجمل والاحتياطات وهما وان اختلفا فيما بينهما الا انها من واد واحد أحدهما يقف فى أوله والثانى يقف فى نهايته فهما جميعا معرفة بأسرار الالفاظ والايام والامكن ، ثم معرفة ما يكون بين هذه جميعا من صلة ثم استقلال هذه الصلة ، اما بالقول أو بالفعل عدداً من المرات أو الهيئات توسلا بذلك لدى قوى الكون أو سيطرة على هذا القوى . وهذه القوى هى التى سخرها الله للآدميين وأعطى الآدميين تسخيرها « فوجدنا الملائكة كلهم مسخرين لنا فى الدنيا ويوم القيامة وفى الجنان الى الأبد(١) »

ج - مقومات الحق « تحليل »

٥٢ - والمعرفة عند الترمذى ليست موضوعية بل الجزء الأكبر منها ذاتى فهمى تتأثر فى مقوماتها بناحيتين :

١ - قوة البصرة : فالأصل فى قيمة المعرفة عند الترمذى انما يرجع الى درجة العارف والى مقدار ما وهب من البصرة فما يتراءى واضحا بينا لعارف قد لا يستطيع أن يدركه من لم يصل الى درجته فى حدة البصرة وقوة الإدراك .

٢ - الكشف : اما حقائق المعرفة وموضوعاتها التى سعى العارف لادراكها أو للوصول اليها فليست من حقائق العلم الطبيعى أو موضوعاته ، ولكنها من عالم ما بعد الطبيعة ، وهذه الحقائق بدورها ليست حقائق جامدة مسلوقة الارادة بل هى حقائق حرة مريدة ، لها نظامها وهى لانجلي ولا تنكشف لكل من يسمى للوقوف على حقيقتها بل هى أسوار محمية لا تكشف الا لمن ترى أنه يستحق أن تتجلى له من بين مريدى المعرفة . فالحقيقة الالهية والغيب والعالم العلوى والمكوت لا يصل اليها العارف حتى تهديه هى اليها ، وهذه الهداية انما تكون بمقدار من التجلى والتراى يتباين بتباين مقدار استحقاق العارف لهذه الهبات الالهية والأسرار الخفية ، فالكشف أخيراً يرجع الى ناحية أخرى ذاتية تتصل

(١) كتاب حيلة الأدمية ٥٦ .

بالعارف ومقدار رضا العالم العلوى عنه أو مقدار تعلقه به ، ليسر اليه الخفايا ويكشف له عن المحجبات فلا يكون العارف أهلا للسر الالهى حتى يصل الى درجات خاصة .

وإذا كانت المعرفة عند الترمذى ترجع فى الجزء الأكبر منها الى ناحية ذاتية فإن شعب المعرفة ، وأركانها أن هى الا ملكات أو استعداد ذاتى يحاول الترمذى أن يخلقه فى العارف ، ولكن كيف يحاول الترمذى أن يخلق هذه الملكات أو الاستعداد فى العارف ؟

للترمذى فى ذلك طريقتان :

أما الطريقة الأولى فهى تعتمد على الأدمى الى حد بعيد وذلك أن الترمذى يعتمد فى أسلوب تصويرى الى أن يكشف عن الدور الذى تقوم به حقائق الوجود وأسرار التكون وموقفها من الإنسان ومحيط معرفته ، كما يعتمد أيضا فى هذا الأسلوب الى بيان درجات العارفين وتفاوتهم فى ملكاتهم وبصيرتهم ، يعتمد الترمذى فى ذلك الى أسلوب أسطورى أو أسلوب قصصى أدبى ملؤه التمثيل والتقريب والتشبيه ليكشف عن خصائص هذه الموجودات العليا كى يوجه الإنسان نحوها . وليشغل منه ملكاته واستعداداته حتى يكشف عن بصيرته ، وقد كان الترمذى بهذه الطريقة يخاطب وجدان الإنسان وخياله وعواطفه أكثر من مخاطبته عقله وتفكيره .

أما الطريقة الثانية فهى تعتمد على المنهج العقلى أو أن شئت على المنهج الفلسفى الى الحد البعيد فهو يعتمد فى أسلوب فلسفى الى أن يكشف عن عالم ما وراء الطبيعة وخصائصه وماهيته ، ثم يحاول بمقد ذلك على ضوء فلسفة إنسانية أن يربط بين هذا العالم وبين محيط المعرفة الإنسانية ، وهو اذ يصطنع هذا الأسلوب لا يحاول أن يخلق ملكة المعرفة عند العارف أو أن يكشف عن استعداداته أو أن يستمد هذه الملكة ، كما يحاول فى أسلوبه التصويرى الأدبى ، ولكنه يحاول أن يضع الأساس الفلسفى أو العقلى الذى تركز عليه محاولته الأولى التصويرية الأدبية .

للترمذى فى عرضه لكل شعبة من شعب المعرفة منهجان :

١ - منهج أدبى تصويرى .

٢ - ومنهج عقلى فلسفى .

أو ان شئت قلت انه يتجه الى ناحيتين :

١- ناحية الوجدان والخيال من الانسان .

٢ - وناحية العقل والتفكير منه .

لنتهى من ذلك الى أن مقومات كل شعبة من شعب المعرفة عند الترمذى إنما ترجع الى أربعة أصول اثنان منهما يتصلان بمنهج الترمذى فى محاولته توضيح الجانب الدائم من المريد والاثنان الآخران انهما يتصلان بطبيعة شعبة المعرفة نفسها ومنزلتها من عنصرى الكشف والبصرة فإذا أردنا أن تكشف عن حقيقة كل شعبة من هذه الشعب فإنما نعرضها أول الأمر على هذه الأصول الأربعة التى بينا مكانها من نظارة الترمذى وهذه الأصول هى :

١ - الجانب الميتافيزيقى وهو الذى يتناول العالم الغيبى أو العلوى وهو موضوع المعرفة من مذهب الترمذى وهو يبين لنا ناحية الكشف والتجلى والترائى لكل شعبة من شعب المعرفة .

٢ - الجانب الانسانى وهو الذى يتناول الانسان ليكشف لنا من بصيرته ومقدار استعداده والعوامل التى تؤثر فى هذه البصرة .

٣ - المنهج التصويرى الأدبى وهو الذى يحاول به الترمذى أن يخلق فى الانسان شعب المعرفة أو ملكات المعرفة .

٤ - المنهج العقلى الفلسفى وهو الذى يحاول به الترمذى أن يدمج شعبة المعرفة بتدعيم المذهب الفلسفى أو العقيدة النظرية التى تقوم عليها هذه الشعب .

فعلى قدر نصيب كل شعبة من هذه الأصول الأربعة وعلى قدر انجيازها الى أحد هذه الأصول تكون مقوماتها الأصلية ومميزاتها عن شعبي المعرفة الآخرين .

وهذه الأصول عينها هى الخطوط التى سترسم لنا الحدود بين المذاهب الفلسفية التى ترتكز عليها كل شعبة من شعب المعرفة عند الترمذى كما أنها هى عينها التى ستقدم لنا مقومات كل مذهب من هذه المذاهب ومقدار صلته بالشعبة التى يقوم وراءها بل ربما استطاعت هذه الأصول أن تكشف لنا عن شئ وراء ذلك ، فربما استطاعت أن تربط بين اتجاهات الترمذى فى شعب معرفته وبين اتجاهات أخرى فى المذاهب

التي كانت تقوم وراء شعبه أو لعلها استطاعت أن تكشف عما سرى الى شعب الترمذى من تعاليم هذه المذاهب التي تركز عليها هذه الشعب .

نشأتها وتدرجها

٥٣ - شعبة الحق عند الترمذى هي أدنى شعب المعرفة وأولها ، فالترمذى حين يتدرج مع الإنسانية في رقيها العقلى والاجتماعى والحضارى - مستعرضا المراحل التي مرت بها أخذا الطيب ما يجد في كل مرحلة - انما يجعل شعبة الحق رمزا لما يصطفيه من مناهج التفكير الاولى للإنسانية ، فشعبة الحق يبدأ تاريخها مع فجر العقل الانسانى وتبدأ جذورها بعيدا في المراحل الاولى للإنسانية . وهى بعد كل ذلك اولى الشعب التي تتكون منها نظرية الترمذى في المعرفة واول الأركان التي تقوم عليها .

كانت المعرفة في المراحل الاولى للإنسانية تقوم على الوجدان والذوق intuition أكثر مما تقوم على التحليل والعقل ، وكان الإنسان الأول يتجه بعقله الباطن نحو مظاهر الكون يلتمس تفسيرها في منهج أسطورى يتفق مع ما يقتضيه به شعوره الخفى (اللاشعور) ، وكان هذا المنهج غاية في التوفيق والنجاح في تفسير المشاكل الرئيسية للإنسانية على ضوء الغاية التي كانت تهدف اليها هذه المراحل الاولى ووفق الظروف التي كانت تخضع لها الإنسانية .

كان الإنسان أول أمره يهتدى بفريته أكثر مما يهتدى بعقله ، وكان يعيش في حياة جماعية يرتبط بها ، ولا يستطيع الانفكاك عنها ، وكان لهذه الحياة نظامها الدقيق الذى يعيش في نظامه ويخضع له ، وكانت أهم غرائز الإنسان وقتئذ هي تلك الغريزة التي تربطه بالجماعة ونظامها ، كما يستطيع أن يسايرها فيبقى بذلك التخلّف والفناء . كان الإنسان في هذه المرحلة أشبه شيء بجماعات النمل أو الطيور يخضع لنظام دقيق يكفل له حياته ، وكان يرتبط بجماعته ونظامه نوع من الوحي الخفى تفهم به الجماعة من نفسها ، وتهتدى به الى وجهتها ، فهو الرابط بين الجماعة ونظامها ، وبين الجماعة وأفرادها ، وهذا الوحي الخفى هو ما تقسم بعد ذلك في الإنسان ، فكان المظهر الأول من مظاهر الحياة الفكرية الاولى .

وهذه الحياة الاولى للإنسان تنتهى بنا الى أن نقف عند ناحيتين أساسيتين من حياته :

١ - النظام الذى يخضع له والذى يعتبر فى حقيقة امره نتيجة تجارب الجماعة فى مراحلها الطويلة والذى يضمن له البقاء فى صورة طيبة صالحة .

٢ - الغريزة أو الوجدان أو الوحي أو الالهام الذى يربط الانسان بهذا النظام - هذا الرباط الرقيق المتين - والذى يربطه بجماعته ايضا ، وإذا كان هذا الرباط أول أمره غامضا مبهما يعتمد على الطبقات الدنيا من اللاشعور ، فإنه مع تدرج الانسان فى الرقى بدأ يرقى فى طبقات اللاشعور ، ويكتسب غموضه نوعان التفسير والوضوح ، فكانت المراحل الأولى للتفكير الانساني .. هذه المراحل التى كانت تتجه الى تفسير هذا النظام الذى يخضع له الانسان ، كما كانت تتجه الى تسجيل شعوره الغامض نحو ما يمس هذا النظام أو ما يتصل به ، فكان لهذا التفكير الأولى موضوعان :

١ - نظام الجماعة الانسانية وما يتصل به من الاخلاق ومبادئ وطقوس وشرائع ومعاملات .

٢ - الوجدان أو الالهام الانساني وهو هذه القوة أو المملكة الدائية التى كانت تربط الانسان بهذا النظام .. كانت تربطه به من حيث العمل على تحسينه وانضاجه والبلوغ به غاية الكمال ، وكانت تربطه به من ناحية تقديسه والاحساس بالتحرج والخطر من الخروج عليه ، وكانت تربطه به من ناحية الاطمئنان اليه والامن فى ظله والمحبة له ، وكان الانفصام عن هذه النواحي جميعا أو تمثيلها وتوضيحها هو المعرفة الانسانية وان كانت اصطنعت فى هذا الوقت منهجا أسطوريا .

ومن خصائص المعرفة فى مراحلها الأولى للانسانية انها كانت تركز اهتمامها فى موضوع الوجدان أو الالهام الذى يربط الانسان بالجماعة التى تعيش فيها ، وكلمة المعرفة اذا أطلقت فانما يقصد بها هذه الملكة اكثر مما يقصد بها النظام أو التعاليم التى تسمى لتأييدها . فالمعرفة فى اهم نواحيها ملكة ذاتية تنضج وترقى فى الانسان ، والثقافة احدى وسائل هذا الرقى والانضاج .

والترمدى فى تتبعه الجذور الأولى للمعرفة وفى استعراضه لشئها ، انواعها وشعبها انما فتنه من المعرفة فى مراحلها الأولى هاتان الناحيتان اللتان يؤيدان مذهبه وتقومان منه فى نقطة البدء الذى يتجه منه : فالناحية الأولى هى تقديس لجانب الشريعة واتباع تمام للسنن والآثار ،

ومنها أستمد اسم « الحق » الذى أطلقه على الشعب جميعاً ، والناحية الثانية هى المراحل الأولى لتكوين الجانب الباطنى للإنسان ، هذا الجانب الذى يربط عنده بين شعب المعرفة جميعاً .

وإن تكن هذه الشعبة الأولى من شعب المعرفة « الحق » قد اكتسبت خصائصها من هاتين الخاصتين من خصائص التفكير الأولى للإنسانية فإن بقية خصائصها الأخرى إنما ترجع الى هذا التفكير أيضاً ولقد حرص الترمذى على بقية هذه الخصائص لتكون بقية جنبات شعبة الحق ، أما هذه الخصائص فيمكن تلخيصها فيما يأتى :

١ - الاعتماد على الوجدان والالهام والعقل الباطن دون التفكير والتحليل .

٢ - اصطناع المنهج الأسطورى .

٣ - الإيمان بالقوة الخفية لى الكون، وبخطرها لايتناول الإنسان حقيقتها وماهيتها وسرها وإنما يحس ارادتها ويعرف أوامرها .

٤ - انضاج الجانب الجسمى للإنسان على حساب الجانب الفردى فالإنسان يعيش للجماعة لا لنفسه .

مقوماتها وخصائصها ..

٥٤ - يطلق لفظ المعرفة على أربعة أشياء :

١ - على الملكة التى تهدى الى المعرفة .

٢ - على موضوع المعرفة نفسها .

٣ - على المنهج الذى يهذى الى هذا الموضوع .

٤ - على الموقف السلوكى أو الاثر النفسى من هذا الموضوع أو بعبارة أخرى على الصفات والشبائل والأحوال التى يتصف بها العارف .

وشعبة الحق عند الترمذى هى شعبة من شعب المعرفة تقوم بهذه النواحي جميعاً .

شعبة الحق عند الترمذى هى ملكة ذاتية فى الإنسان تستمد أهم خصائصها من موضوع الحق الذى يختص به من بين موضوعات المعرفة، فهى هذه الحاسة التى تربط بين الإنسان وبين نظم الجماعة التى يعيش.

فيها ، وهى أيضا هذه الملكة التى تهدينا إلى النافع من أمور الحياة دون الضار وإلى الخير دون الشر وإلى مافيه صلاحه وقيامه دون مافيه فساده وهلاكه ، وإذا عبرنا من هذه الظاهرة من ظواهر المعرفة باسم ملكة أو حاسة قائما تكشف بذلك عن صفة من أهم صفاتها تتصل بمنهجها وطريقها وهى أن هذه الملكة إنما تعتمد على الإلهام أو الهداية أو الإحساس والشعور الذى يربط بين الإنسان والجساعة التى يعيش فيها أو على نوع من الحدس والدوق والوجدان الذى يهدى الإنسان إلى النافع والضار من أمره - هداية غير هداية العقل والتحليل .

أما موضوع شعبة الحق فهو يتناول جميع التعاليم التى اطلقنا عليها اسم العلم . الطاهر سواء كان فيما فرض على الإنسان نحو الجماعة التى يعيش فيها أو نحو نفسه ، وسواء كان ذلك مما يتصل بنظام الكون أو الطبيعة أو الإنسان ، وموضوع الحق هو مجموعة التجارب الإنسانية فد وضعت فى صورة تعاليم ونظم وشعائر وطقوس ، وهذه التجارب إنما تشمل كل نواحى النشاط الإنسانى : فهى مجموعة التجارب المادية التى تكفل للإنسان صلاح بدنه ومعيشته ، وهى مجموعة التجارب الاجتماعية التى تكفل للجماعة صلاحها ، كما تكفل للفرد كمال أمره وسط هذه الجماعة ، وهى مجموعة التجارب الروحية التى تهب للإنسان الأمن والسعادة والأطمئنان .

أما منهج الحق من بين مناهج المعرفة فهو أهم عنصر تقوم به هذه الشعبة من شعب المعرفة ، فإن أول خصائصها إنما تستمد من منهجها ، وذلك المنهج الذى يعتمد على الإلهام أو الحدس أكثر مما يعتمد على النظر العقلى والتحليل المنطقى بل نستطيع أن نذهب أكثر من ذلك فقد نستطيع أن نزم أن المعرفة فى شعبة الحق إنما هى ضرب من الإحساس . فإذا كان تمييز المراتب يعتمد على البصر ، وإدراك الأصوات يعتمد على السمع فإن إدراك موضوع الحق إنما يعتمد على حاسة أخرى تعتمد فى إدراكها لموضوعها على نوع من الإحساس أشبه بإحساس الحواس المعروفة غير أننا لا نستطيع الآن بعد إهمالنا لهذه الحاسة إدراك مظاهرها أو تحديد خصائصها .

قد لا يكون بعيدا أو غريبا أن نعتبر إدراك موضوع الحق موضوعا لحاسة من الحواس تتصل به اتصالا مباشرا اتصال حواس الإنسان بموضوعاتها ، غير أن هذه الحاسة لا نعرف عنها كثيرا ، ولكن تبين آثارها ومظاهرها فى هذه الشعائر والطقوس التى تنظم صلة الإنسان بجماعته

البدائية التي كان يعيش فيها ، هذه الصلة التي بدأ تنظيمها قبل نضج
الفعل الانساني والنظر المنطقي .

كان موضوع هذه الحاسة الصلة بين الانسان ورهطه أو جماعته التي
يعيش فيها ، وإن تكن هذه الصلة قد ظهرت في صوره من التعاليم والشعارات
أو النظم والطقوس فقد كان ذلك تعبيراً عن نشاط هذه الحاسة واتجاهها
مهما يكن نوع هذه الظواهر التي بدت في ثوبها ، وكان موضوع هذه
الحاسة في دل فرد حاسه متابعه وفهم مرهف دقيق لما انتهى اليه العاده
يريد بذلك إجتلاب منافعها وإجتنب مضارها ، كما يريد كذلك الإخذ
بناصيتها وأمن جانبيها ومهما يكن نوع ما اهتدى اليه في ذلك من التجارب
التي صافها في صورة من العادات والتقاليد والأساطير فإن ذلك مظهر ،
من مظاهر هذه الحاسة أو الملكة الكامنة في الانسان ، ووجه من وجوه
نشاطها أزاء الحاجة التي يشعر بها الانسان .

والصلة بين هذه الحاسة في نشاطها الكامن وبين ما تبدو فيه من انواع
الشعائر أو العادات هي ما نسميه المعرفة في شعبتها الاولى « الحق »
وهي نوع من الإبداع أو الإلهام ينتهي الى الاهتمام الى هذه المظاهر التي
يبدو فيها نشاط هذه الحاسة ، وحاسة الإبداع أو الاختراع هذه أو
ملكة الاهتمام والتوفيق أو الملائمة بين ما يطلبه الانسان وما يشعر بالحاجة
اليه هي مثل جميع الملكات الانسانية التي تتصل بملكة الإبداع إنما تقوم
على منهج فني أو تجريبي يختلف عن المنهج العقلي . ذلك أنه إنما
يقوم الفن والأدب على الفروق ويقوم الإبداع والاختراع على الإلهام
وتقوم شعبة الحق على الهداية التي توفق اليها هذه الملكة أو الحاسة
التي يتركز فيها نشاط هذه الشعبة .

وإذا كان نشاط هذه الحاسة نشاطاً إبداعياً في سبيل الهداية الى
ما يقوم به الانسان في صلة بالجمع أو الطبيعة يصل فيه الى نتائج
أصيلة مغترعة من طبعه فإن الجانب الفردي من هذه النتائج يجب أن يكون
قليلاً إن لم يكن معدوماً فالانسان الذي يكون هادياً الى ما يدعو اليه
يجب أن يكون في ذلك معبراً عن ضمير الجماعة التي يعيش بينها ومن
هنا ينعدم الجانب الفردي من احساس هذه الحاسة فهي حاسة جماعية
في جانبها الإبداعي .

وليست هذه الحاسة في كل فرد حاسة إبداع وخلق واختراع
فأعلام الإنسانية وقادتها على جانب كبير من القلة أو الندرة ، ولكن هذه
الحاسة أيضاً بين الانسان والطبيعة ، أو بين الانسان وسائر الوجودات

فى الهامهم وهدايتهم ، ومن هنا يأتى الجانب الآخر من جوانب المعرفة فى شعبة الحق - وهو الفهم والمتابعة والتوفيق أو التجاوب والتوافق مع الجانب الأول من جوانب المعرفة وهو الالهام .

فالمعرفة إذن فى شعبة الحق هى هذه الحاسة أو الملكة التى تربط الإنسان بالجماعة أو بنواحي الطبيعة والكون ، وهى هذه الشعائر والمعادن التى يظهر فيها نشاط هذه الحاسة ، ثم هى بعد ذلك هذه الصلة التى تربط بين الفرد وبين هذه التعاليم التى تعبر عن ضمير المجتمع أو من القوة الكامنة فى هذه الحاسة .

وهذه الحاسة أو الملكة لا تكون فى الناس جميعا بقدر واحد فهى صفة ذاتية تختلف من فرد لآخر على قدر استعداده للمعرفة بجوانبها المختلفة ، فهى فى فرد قوية فى جانب من جوانبها ، وفى فرد آخر قوية فى جانب آخر ، ثم هى تختلف بعد ذلك فى قيمة ما تصل اليه وفى مقدرة توفيقها فهى تصل الى درجة من التوفيق لاتصل اليها فى فرد آخر ، أما العناصر أو الصفات التى تؤثر فى نوع الحاسة وقيمتها فى الإنسان فنعرض لها فى شيء من الإيجاز وهى التى تكون الناحية الرابعة التى تقوم بها المعرفة .

وأول هذه العناصر التى تعمل على شعذ هذه الحاسة وتوجيهها نحو موضوعها - من الصلة بالمجتمع أو الطبيعة - توجيهها يجعلها مرحلة مستوفزة حساسة - هو موقف هذه الحاسة من الموجودات أو تأثير الموجودات على هذه الحاسة .

لكل شيء من الموجود تأثيره فى الحياة الشعورية للإنسان الأول فأحداث الكون وأعيان الأماكن وجليل الأشخاص أو الحيوانات لها تأثيرها فى شعور الإنسان الأول أو فى شعوره ؛ مما يجعله يشعر نحوها بشيء من الإجلال والرهبة يمازجه نوع من الخوف وكثير من الرجاء ، فيتجه اليها شعوره رغبا ورهبا وخوفا وطعما لا يعرف حقيقتها ، ولكن يرجو رضاها ويتقى سخطها ، وكان على هذه الحاسة التى تهدى الى الحق من بين شعب المعرفة أن تفسح جدها وترهف بصيرتها متجهة نحو هذه الموجودات لتقف على حقيقة خطرها ولتعالج ما يبينها وبين الحياة الشعورية للإنسان .

بدأت هذه الحاسة من حواس المعرفة من تحليل الشعور بالرهبة والإجلال والخوف والرجاء الذى كان يشعر به الإنسان أول أمره ،

فأخذت في تصنيف الموجودات وفق خطرهما ، فكان بدء الشعور بناحية التقديس هذه الناحية التي لم تكن تشترك فيها جميع الوجودات بقدر واحد، بل كان ذلك أيضا بدء الشعور بالناحية المضادة لناحية التقديس. فالموجودات الخيرة التي يرجى رضاها ويتقى خطرهما هي الوجودات المقدسة والموجودات الشريرة التي يتقى شرها ولا يرجى لها خير هي الموجودات الشريرة الملوثة ، وهكذا بدأت هذه الحاسة تدرك عاطفة التقديس بناحيتهما المتباينتين فيما يتصل بجميع الموجودات ،

بدأت هذه الحاسة تبين نصيب كل موجود من هذه الموجودات من ناحية التقديس ، فتأملت في الزمان والمكان والأعيان والأحياء والأفلاك والكائنات وتخطت كل ذلك الى عالم الغيب لتنزل كل شيء في مكانه من ناحية التقديس ، فكان لبعض ساعات النهار قدسية خاصة يختلف بعضها عن بعض في نصيبه منها ، وكان لبعض أيام الأسابيع وبعض أيام الشهر مثل هذه القدسيات ، وكان لبعض الشهور والأسابيع وبعض السنوات مثل هذه القدسية أيضا . وكانت الأماكن تتباين كذلك من نصيبها من القدسية ، فلهنا أماكن مقدسة من الأبد ، ومنها أماكن قدست دون ذلك ، وكذلك كانت الأرقام والحروف والشجر والدواب والنجوم والأفلاك والمياه والبحار وغير ذلك من الكائنات .

وإذا كانت الكائنات لا يتساوى نصيبها في ناحية التقديس هذه فهي منها على درجات وأقسام . فعالم الشهادة دون عالم الغيب في القدسية والجسد دون الروح في ذلك أيضا ، والجسمادات هي دون الأحياء ، وهكذا بدأت هذه الحاسة تتعلق بعدالة أخرى غير عالم الشهادة والمادة والجماد ، والكائنات في هذه العوالم أو تلك تنزل جميعا في درجات من درجات القدسية ، فبعضها دون بعضها الآخر وبعضها يعلو بعضها الآخر ، وهكذا بدأت هذه الحاسة تدرك النظام التصاعدي لناحية التقديس ، فبدأت تتعلق بأعلى درجات هذه القدسية .

القدسية في الكون تتركز في مصدر واحد منه تفيض القدسية على جميع الكائنات وفق أقسامها ودرجاتها ومنزلتها ، وعاطفة التقديس التي يشعر بها الإنسان إنما تنبع أولا الى هذا المصدر، ثم تفيض منه الى جميع الموجودات . وشعبة الحق من بين شعب المعرفة إنما تتعلق بهذا المصدر وتفيض معه الى جميع الموجودات الأخرى ، تخصصه بالخوف والرجاء والرغبة والرهبة والتقديس والجلال وتنبع نحوه خوفا وطعما ورغبا ورهبا ، ترجو مرضاته وتتنق سخطه وتجهد في تبين حقيقة إرادته ،

هذا هو الجانب الأول من جانب شعبة الحق يتممه الوجه المضاد لهذه الناحية ، وهو معرفة أعيان الموجودات الشريرة في الكون ومصدرها الأكبر للخروج من طاعته والابتعاد عن أعوانه ومكائنه ، وهكذا بدأت هذه الحاسة عملها في مجال واسع بين الله والشيطان ، وبين الروح والمادة ، وبين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وبين السعد والنحس أو السعادة والشقاء ، يزيدا أرهاقا وحساسية شعورها بخطر ما تعرض له وعدم الأمن في عاقبته ، وإذا كانت القدسية هي العنصر الأول من عناصر أرهاق هذه الحاسة فإن الخضوع والجبن هما العنصران اللذان يأتیان بعد ذلك . فالخضوع أو الطاعة هي العاطفة العملية للشعور بالتقديس ، كما أن الحب هو الصلة التي تربط بين الجانب المقدس والانسان . فالحب هو الحلف أو الولاء بين الله والانسان ، هو من جانب الانسان نهاية الطمعية والرجاء في أن يأمن جانب الله ، ويأتي ذلك بعد درجة الخضوع أو الطاعة .

وهو من جانب الله خيوط الهداية الدقيقة التي يمدّها للانسان ليهتدى بها اليه ، فحاسة ادراك الحق من بين شعب المصرفة انما يرهفها هذا الحب سواء كان طماعية في امن جانب الله أو كان هداية في عالم القدس ، فهي في الاولى حساسة مرهفة في ناحية السلوك ، وهي في الثانية حساسة مرهفة في ناحية المعرفة والهداية .

وهذه العناصر جميعا التي تعمل على أرهاق هذه الحاسة وتوجيهها من الشعور بالتقديس أو الخضوع أو الحب هي بدورها عناصر فيمسا يسميه الترمذی الدين وما يجعله مرادفا للمعرفة وما يجعل شعب الحق التي نحن بصددّها أولى شعب الثلاث .

هذه هي مقومات شعبة الحق من بين شعب المعرفة . تكشف لنا عن ماهية هذه الشعبة غير أنه يلاحظ على ماهية هذه الشعبة انها اقترنت دائما بثلاث ظواهر كانت أمس الظواهر من مقوماتها الأصلية :

١ - أما الظاهرة الأولى فهي أن هذه الشعبة اتخذت التفسير الأسطوري قالباً تصوغ فيه منهجها ونتائج ذلك المنهج ، ولعل التفسير الأسطوري هو أنسب المناهج لتفسير عناصر شعبة الحق هذه ، أو لعله كان منهج الانسانية في عصورها الأولى التي استمد منها الترمذی شعبة الحق هذه .

٢ - وأما الظاهرة الثانية فهي أن الجانب الميتافيزيقي لشعبة الحق

هذه كان يغلب عليه الجانب الأخلاقي فيما يتصل بالجماعة ، أو كان الجانب الأخلاقي هو مضمون الجانب الميتافيزيقي الذي يكشف عنه ضميره عند الإفصاح والكشف ، فعالم الغيب والشهادة وعالم القدس والشر وعالم الروح والنفس وعالم الحياة والمادة وعالم الحقيقة والعرض تنطوي جميعها على حقيقة واحدة أصيلة هي ناحية الخير والشر في الكون والجماعة والطبيعة .

وأذا كان الجانب الأخلاقي أو السلوكي هو مضمون الجانب الميتافيزيقي فلا ننسى أن نص على غرين له أن يمتزج به دائما حين يتعلق بالطبيعة وهو جانب المنفعة الإنسانية ، فناحيه القدسية في الكون إنما تنطوي على اجتراء منافع الطبيعة أيضا ، وهي ما تعرف بالسعد ، وناحيه الشر في الكون إنما تنطوي على تعطيل هذه المنافع أو الاتيان بضدها وهي ما تعرف بناحية النحس . فعالم الخير والشر هو تعبير آخر عن عالم السعد والنحس أو السعادة والشقاء وعالم القدس هو رمز آخر لعالم السعد ونصيب الطبيعة والزمان والمكان من القدس هو نصيبها من السعد والتوفيق والنجاح .

٢ - وأما الظاهرة الثالثة فهي أن منهج المعرفة في شعبة الحق هذه لم يكن ينتجه في معرفته نحو بحث موضوعه وتحليل حقيقته ، بل كان يتجه دائما للإيمان به وبيان خصائصه وآثاره وتوضيح إرادته ، فهو يعتمد على الإيمان أولا إيمانا يعتمد بالاحساس بتكاليف هذا الموضوع وإرادته ، فهذا المنهج لا يتجه لتحليل عالم القدس وبيان حقيقته ، ولكنه يتجه لتصوير خطر هذا العالم وتوضيح إرادته وتكاليفه وأوامره ، فهو منهج تصويري أدبي أكثر منه منهجا ميتافيزيقيا تحليليا .

مصادرها :

٥٥ - وهذه الشعبة من شعب المعرفة « الحق » قد انطوى عليها ضمير الإنسانية منذ مراحلها الأولى . وكانت تحس وجودها جيلا بعد جيل ، ومن بقعة إلى أخرى ، ومن رهط إلى رهط وشعب وشعب آخر ، ومن لغة إلى لسان ولسان إلى لغة أخرى ، وكانت الإنسانية تفصح عن ضميرها في كل مرحلة أو بقعة أو بيئة بصورة قد تبين صسورة المرحلة أو البقعة أو البيئة الأخرى وإن كانت هذه الصور جميعا إنما تفصح عن حقيقة واحدة وعن ضمير واحد .

ظهرت شعبة الحق إذن في صور متعددة من الثقافات واللغات

كانت تتباين في مراحل ظهورها ، كما كانت تختلف في طريقة تعبير كل منها وافصاحها عن هذه الحقيقة ، وكان لكل ثقافة من هذه الثقافات طريقته الخاصة أو تفسيرها الخاص في إبراز هذه الحقيقة والافصاح عنها والهداية الى خصائصها ، ومهما يكن اختلاف الثقافات فيما بينها في نوع الطرق التي تفصح بها عن هذه الحقيقة أو في نوع التفسير التي تصطنعه لايضاح حقيقتها ، فانها كانت تهدف جميعا نحو غاية واحدة هي إبراز هذه الحقيقة والتعبير عنها في أقوى صورة وأوضح بلسان . أما اختلاف الطرق في أنواعها فهو شيء ثانوي بالنسبة لهذه الغاية الأساسية .

لتختلف إذن الثقافات في مقوماتها من جيل الى جيل ومن لغة الى لغة ومن بيئة الى بيئة ، ولتظهر خطوط الاختلاف بين هذه الثقافات واضحة بينة ، ولكن كل ذلك الاختلاف لا يعدو أن يكون أمرا ثانويا الى جانب ما تهدف اليه جميعا ، ولكن لتختلف هذه الثقافات بعد ذلك في طريقة تعبيرها عن هذه الحقيقة ، وفي مقدار نجاحها في التعبير عن هذه الحقيقة ، فان ذلك شيء يستوجب التوقف والنظر ، فما نجح منها في التعبير عن هذه الحقيقة وايضاها فليكتب له الخلود اذن مهما يكن نوع ثقافته ، ومالم يصل الى درجة النجاح فليتوقف دون ذلك المقام ، وهكذا رأينا صورا متباينة من الثقافات المختلفة تعبر جميعا عن هذه الحقيقة الاصلية تعبيرا واضحا قويا كتب لها جميعا الخلود حتى انتهت الى الترمذي الذي لم ين باس في أن يوردها ايضاها لهذه الحقيقة وتفسيرا لها .

ان الصور التي اختارها الترمذي لايضاح شعبة الحق من بين شعب المعرفة انما ترجع كل منها الى نوع من الثقافة تختلف في اصولها ومقوماتها عن الاخرى ، ولكنها تشترك جميعا في تفسير هذه الحقيقة وايضاها ولم ين باس من الجمع بينها جميعا برغم اختلاف اصولها ومقوماتها لاتفاقها جميعا في الحقيقة التي تنطوي عليها ، وانا في تحليلنا لهذه الصور التي يفسر بها شعبة الحق قد نهتدي الى خطوط واضحة تميز لنا هذه الصور وترجع كل طائفة منها الى اصلها ومصدرها من مصادر الثقافة التي انتزعت منها ،

٢ - « العدل »

(١) ما هو العدل « تحديد وشرح »

٥٦ - والعدل عند الترمذى هو الشعبة الثانية من شعب المعرفة ، وهو على القلوب وليس على الجوارح أو العقول ، ثم هو بعد ذلك يكون فى الأعمال ، فإذا افتقد منها خلفه الجور ، فالعدل شعبة من شعب المعرفة ، موضوعه القلب ، ثم يظهر أثره بعد ذلك فى الأعمال .
والعدل بهذا التحديد يتكون معناه من أركان ثلاثة :

١ - أعمال القلوب وأعمال الجوارح :

هناك أعمال تجرى على الجوارح الظاهرة للإنسان ، وهناك أعمال أخرى تجرى على القلوب ، وأعمال القلوب هذه هي صدى أعمال الجوارح فى أكثر الأحيان . العقل الظاهر يصحبه فعل باطن يجرى على القلب ، وهذا العقل الباطن هو أساس تقدير العمل الظاهر ، وهو ما يعرف بالنية . فالأعمال إنما تكون بالنيات ، وعلى قدر نية المرء يكون عمله .

والنية عمل من أعمال القلب أو هي عمل القلب ، ومقرها فيه . ولئن كان للقلب أعمال أخرى غير النية فانما النية هذه هي التى يعينها الترمذى بكلمة العدل دون بقية أعمال القلب ، لئن كان للنية أنواع منها الطيبة ومنها الخبيثة فانما يعنى الترمذى بكلمة العدل النية الطيبة دون غيرها . ذلك أن النية الطيبة هي وحدها من أعمال القلوب دون غيرها ، كما أن النية الطيبة هي التى يعينها الترمذى بكلمة العدل دون بقية الأعمال التى تجول فى باطن الإنسان .

والنية - بمعنى العدل - هي حقيقة ذات طرفين ، أما طرفها الأول فيتصل بالدافع الذى يحمل الإنسان على إتيان عمل من الأعمال ، وأما طرفها الآخر فيتصل بالغاية التى يهدف إليها هذا العمل ، وبالقصد الذى يسير نحوه ، والدافع إما أن يكون داخلياً ذاتياً يأتي من الإنسان نفسه ، أو خارجياً يأتي من صوت الواجب أى العرف أو المجتمع ، فالأول يكون فيه الإنسان حراً مختاراً لما يأتي به لا يدفعه إلى ذلك غير وجدانه وعقله ووجدته الطيبة ، وأما الآخر فيكون الإنسان مدفوعاً تحت ضغط الواجب الذى يحس به من خارج نفسه مما يحيط به ، والغاية التى يتحراها الإنسان

أما أن تكون غاية فردية تنطوي على الأثرة وتتشبث باللذة في كل ما تقصد إليه ، وأما أن تكون غاية تتجه نحو المجتمع وتنطوي على الإيثار وتنشبد نوعا من السعادة والكمال يسير بها في طريق القصد .

والعدل يختار للنية من بين هذه الدوافع والغايات ، فالإنسان الذي يعادل بين أموره ليختار الأمثل والأوفق إنما يعادل عن نوع من الحرية في الاختيار ، ثم هو بعد ذلك يعدل في غايته بين نفسه وما تدفعه إليه من الأثرة وبين بقية الغايات الأخرى وما تنطوي عليها من سعادة أو كمال .

فالعدل هو تخير في الغاية يميل نحو الأقصد والأمثل ، ثم هو بعد ذلك تحرر من كل الدوافع غير الذاتي منها .

فالعدل إذن هو فيصّل في الدوافع بين الذاتي والخارجي ، وهو إذ يفصل بين النوعين إنما يعدل إلى النوع الذاتي ، فالعبرة في كل الأعمال هي بالدوافع الذاتية ، بما يجري في القلب من حزم أو نية .

والعدل كذلك فيصّل في الغايات بين ما هو فردي منها وما هو اجتماعي وبين ما ينطوي على الأثرة وما ينطوي على الإيثار ، وبين ما ينشد اللذة وما ينشد السعادة أو اكتمالها ، وهو إذ يفصل بين النوعين إنما يعدل إلى الغاية الاجتماعية التي تنطوي على الإيثار وتتجافى عن اللذة إلى السعادة والكمال .

والحق وما يتصل به من علم الظاهر وأعمال الجوارح هو كذلك فيصّل في الأعمال بين ما هو فردي وما هو اجتماعي ، وبين ما ينطوي على الأثرة وما ينطوي على الإيثار ، وبين ما ينشد اللذة وما ينشد السعادة والكمال ، فبينما يعتبر الغاية الفردية باطلاً يعتبر الغاية الاجتماعية حقاً ويدعو إليها ولا يرضى إلا بها . فهو من هذه الناحية يشترك مع العدل فيما يدعو إليه ، غير أن الحق إنما يعتمد في الدوافع على الدوافع الخارجية ، فينادي بالواجب ويدعو إلى امتثال الأوامر والنواهي ، فهو ينحاز إلى الدوافع الخارجية دون الذاتية ، وهو من هذه الناحية يباين العدل ، فالعدل إنما يعتد بالدوافع الذاتية ويجعلها هي معيار التعاليم الخارجية .

الحق والعدل متكاملان إذن ينشدان غاية واحدة غير أن الحق يعتمد في تحقيقها على الدوافع الخارجية ، أما العدل فيعتمد على الدوافع الذاتية . وفي اتفاقهما يكون توافق أعمال القلوب مع أعمال الجوارح أو اتفاق النية مع العمل ، وفي اختلافهما يكون تباين أعمال القلوب عن

أعمال الجوارح أو تبين ظاهر العمل وشكله عن روحه ونيتة ، والحق هو الحدود التى تضبط العدل ضبطا قويا محكما لكيلا يحيد فى طريقه أو يضل عن غايته ، والعدل هو الميعار الذى يزن ظواهر الحق كى لا تنطوى على غير ما يجب أن تنطوى عليه من الدوافع .

٢ - الوجدان الدينى :

٥٧ - والنية قد جعلت الدور الذى يقوم به الانسان فى بين الحق الذى يهدف اليه وتحديدته اكبر من ذلك الدور الذى كان يقسوم به فى اتباع الحق الذى يحدده له الواجب أو اية سلطة خارجية أخرى ، فالانسان قد أصبح الى حد كبير هو الذى يحدد الحق ، وفقا لنزعة العدل التى فى نفسه فى جو من الحرية التامة ، لا أن يفرض عليه فرضا كما هو فى علم الظاهر أو فى علم أعمال الجوارح .

والدور الذى يقوم به الانسان فى تكوين النية ازاء الأعمال ، أو الدور الذى يقسوم به فى تكوين الحياة الباطنة ازاء الأعمال الخارجية هو ما نستطيع أن نسميه بتكوين الضمير الانسانى أو الاخلاقى ، وهذا الضمير انما يتكون تحت تأثير دافع ذاتى هو العدل أو الرغبة فى تحقيق العدل سواء كان ذلك فى نزعة الانسان الداخلية أو فى سلوكه الخارجى ، أى فى موقفه من مشاعر نفسه ونزعاته ، وفى موقفه من المجتمع ، وفى موقفه من الله .

وهذا العدل أو الدافع الذاتى الذى يدفع الى تكوين الضمير الانسانى أو الاخلاقى انما هو نزعة ذات وجهين : أما وجهها الأول فهو وجدانى عاطفى ، وأما وجهها الآخر فهو عقلى نظرى .

والوجدان هو القوة الأولى الباعثة على تكون العدل فى النفس الانسانية وهذا الوجدان الذى ينحو نحو العدل ان هو فى حقيقة الامر الا نزعات الانسان نفسه قد خضعت لرقابة العدل أو قد تحكم فيها العدل أو قد أحمل الانسان فيها العدل والقصد .

فالوجدان الانسانى فى عنصره الأول ان هو الا عله بين الانسان نفسه وبين الحياة الخارجية التى يعيش فيها ، هو عدل بين الانسان وبين الطبيعة ، بعدل بين نفسه وبين ما يأخذه من الدنيا من أسباب الحياة ، فحرص النفس على الجمع وعلى الاستمتاع وعلى تهئية أسباب الحياة والسلطان يسلك فيه مسلك القصد ليعدل فيه بينها وبين الحياة الخارجية .

فالزهد والتقشف والتوكل ، والأعراض من الجاه والسلطان ، والقصد فى الكسب والرزق هى جميعا مظاهر للعدل بين الإنسان وبين ما يحيط به من الحياة الخارجية .

والوجدان الإنسانى فى عنصره الثانى ان هو الاعدل بين الإنسان نفسه وبين المجتمع الذى يعيش فيه فهو عدل بين الإنسان وبين غيره ، هو عدل بين نزعتى الأثرة والإيثار فى النفس الإنسانية أو بين الأنانية وبين أخوة الإيمان ، فلاخذاً بالقصد فى النزعات الإنسانية التى تتصل بالمجتمع هو أحد أركان الوجدان الإنسانى أو نزعة العدل فى الإنسان ، فالتجافى على الظلم والعدوان ، وبسط اليد بالمعروف والإحسان ، وكف الأذى وإشاعة الندى والتزام الصفة وكراهة الفسوق ورعاية الحرمات ، كل هذه مظاهر العدل بين الإنسان وبين غيره من سائر الناس .

والوجدان الإنسانى فى عنصره الثالث هو عدل بين الإنسان نفسه وبين الله ، والعدل بين الإنسان وبين الله هو عدل ذو ناحيتين : أما الناحية الأولى فهى عدل بين نفس الإنسان وبين أوامر الله وتعاليمه أو كما يقول الترمذى : « حق الله » والناحية الثانية هى عدل نفس الإنسان وبين الله ، أما الناحية الأولى فهى إيثار لأوامر الله ونواهيها على نزعة النفس وهذه الأوامر والنواهي هى صورة من الصادة والطاعة وصورة من العدل الاجتماعى والزهد أو التقوى ، وأما الناحية الثانية فهى إيثار لجانب الله على النفس الإنسانية ، هى نوع من الحب الإلهى أو التقديس الدينى ، هى نوع من العاطفة الدينية القوية نحو الله تجعل الإنسان يتخلى عن نفسه فى عدل عن النفس الإنسانية إلى جانب الله .

والوجدان الإنسانى فى عناصره الثلاثة الماضية ان هو فى حقيقة أمره الآن نزعة مثالية تنبعث من عاطفة قوية تكون وجهتها فى العنصر الأول نحو حب الكمال الإنسانى والسمو بالشخصية الإنسانية وتكون وجهتها فى العنصر الثانى نحو حب المجتمع وأفراد بنى الإنسان وتكون وجهتها فى العنصر الثالث نحو الله والعالم الغيبى وإيثاره بالحب وإفشاء علمه ، العالم الحسى .

فضمير الإنسان أو الوجدان الذى تنبعث منه نزعة العدل فى الإنسان هو عاطفة قوية تكون نحو الدين أو الأخلاق أو المجتمع ، وهى ما يمكن أن يطلق عليها مع التجاوز اسم التصوف من ناحية أنه تهذيب للنفس الإنسانية فى جميع نواحيها التى أكثر الترمذى أن يطلق عليها اسم «العدل» ليخرج من جميع النواحي التى تنطوى تحتها .

٥٨ - والوجه الثانى لهذا الدفع الدائى الذى يكون المعدل فى الانسان
انما هو الحكمة وهو الجانب العقلى أو النظرى من المعدل .

والعنصر الأول فى الحكمة هو الحرية العقلية التى تنبعث عن استقلال
الذات استقلالا عقليا فهى تجعل فى طياتها حرية النظر التى تنبعث عن
حرية الارادة ، والأصل فى المعدل هو حرية الاختيار بين الطريقين ، وهذا
الاختيار انما ينبعث عن نوع من الحرية ، وهذه الحرية انما تتجلى بأجلى
مظاهرها فى الناحية العقلية ، فهى ميدان النظر والموازنة والتحرى ، أما
الناحية الوجدانية فهى متأثرة بنزعة عاطفية ، فعنصر الاستقلال الدائى
فى المعدل وما يتصل به من حرية الارادة انما يرجع لناحية النظر العقلى
الحر التى يقوم عليها العنصر الأول من عناصر الحكمة ، فالمعدل انما
يكتسب صفته الدائية الحرة منها .

وفى طى الحكمة عنصر ثان ذلك ان كل نزعة وجدانية عاطفية انما
تنتهى الى نوع من الوضع العقلى النظرى ، أو بمقابلة أخرى أن كل تجربة
نفسية انما تنتهى الى نوع من الوعى العقلى ، كما أن كل حالة من الحالات
النفسية انما تنتهى الى نوع من العقيدة ، فالحكمة بهذا المعنى هى ظاهرة
عقلية لناحية الوجدان التى تكمن فى نزعة المعدل ، فعند الانسان بين نفسه
وعدله بين الله انما يظهر تارة فى صورة وجدانية هى نوع من العاطفة
الدينية أو التصوف أو الأخلاق ، ثم يظهر صدى هذه العاطفة آخر
الأمر فى ناحية عقلية تكون نزعة الايثار فى الانسان وحبه للمجتمع
وحبه لجانب السمو والكمال فى النفس الانسانية ، ولجانب الذات الالهية
فى الكون ، فالحكمة بهذا الاعتبار هى صدى الجانب الصوفى الوجدانى
فى نزعة المعدل .

وفى طى الحكمة عنصر ثالث يختلف عن العنصرين السابقين ، ذلك
أن الحكمة تنطوى كذلك على المعدل الى جانب الحق أو العلم التوقيفى ،
فالحكمة وان كانت تقوم على حرية النظر والارادة الا أنها لا بد أن تنتهى
فى آخر الأمر الى موافقة الشريعة والوحى الالهى ، والحرية التى تنطوى
عليها الحكمة انما تخضع فى آخر الأمر لهذا التوجيه الذى يسير بها
نحو ناحية الحق أو العلم الظاهرى ، والحكمة لابد أن تنتهى الى موافقة

الحق ، والعدل الذى تنطوى عليه الحكمة انما هو عدل الى جانب هذا الحق فى ثوب من النظر العقلى الحر والسلوك الارادى الحر .

والعنصر الأول الذى تنطوى عليه الحكمة من النظر العقلى الحر قد يجعلها نوعا من الفلسفة والعنصر الثانى قد يجعلها نوعا من الأخلاق التى تقوم على النظر الحر ، ولكن هذا العنصر الثالث انما يقرب بينها وبين الاتباع والاقتداء ، ولذلك لم ير الترمذى أن يسميها فلسفة أو أخلاقا ، انما اطلق عليها لفظ الحكمة ذلك أن الحكمة هى نوع من النظر العقلى الحر يخضع آخر الأمر لجانب الاتباع أو الاقتداء . أو لعله نوع من المأثور وانقل يكتسى ثوبه النظر العقلى .

وللحكمة عند الترمذى موضوعان : أما الأول فينصرف الى النظر فى الكون ، فينتهى الى نوع من النظرة الميتافيزيقية يحدد بها موقف الانسان من الحياة الخارجية ومن المجتمع ومن الدين ، وأما الثانى فينصرف الى الانسان فينتهى الى نوع من النظرة الأخلاقية يحدد بها موقفه من الحياة الخارجية والمجتمع والله ، فالحكمة آخر الأمر هى نوع من الميتافيزيقيا والأخلاق ، ولكنه نوع يخضع لسلطان ناحية الحق من نواحي المعرفة ، والعدل الذى تنطوى عليه الحكمة هو العدل لهذا النوع من الأخلاق والميتافيزيقيا الى ناحية الحق من نواحي المعرفة .

هذه هى الأركان الثلاثة التى يتكون منها العدل عند الترمذى نتيجه منها أن العدل هو القوة الدائبة الحرة فى الانسان التى تسير بأعماله نحو ناحية الحق من نواحي المعرفة ، وهو من ناحية أخرى المعيار الذى به يحكم على أعمال الانسان اذا كانت فى جانب الحق أو مالت عنه ، ولذلك رمز له الترمذى بالقلب وجعل العدل على القلوب ، وموضوع العدل بهذا المعنى هو ما يعرف باسم أعمال القلوب ويتصل به التصوف والزهد والأخلاق الاجتماعية والحكمة « الفلسفة والأخلاق » ورياضة النفس الانسانية لحلق الشخصية المثالية ، كل ذلك ينطوى تحت حكمة العدل عند الترمذى ليكون الشعبة الثانية من شعب المعرفة .

العدل والوجود فى اللغة :

٥٩ - ومادة « عدل » فى أصلها المادى الأول انما ترجع الى العدل بالكسر وهو نصف الحمل الذى يوضع على الدابة . وموازنة هذا العدل بنظيره فى الجانب الآخر من الدابة هو المعادلة أو العدل ويقال عدله

يعدله وعادله اذا وازنه فى المحمل أو ركب نظيره ، وإذا كان يوازن العدل.
 فى المحمل شيء آخر يوضع ليوازنه وليستقيم به المحمل فهو عدل أى مثل.
 ونظير ، وعدل المحمل الدابة أو العدل هو وضعه عليها بحيث يستقيم.
 ولا يسقط ، فإذا قام متوازنا عليها فقد اعتدل . أى استوى على ظهرها
 وثبت ، فالعدل هو تسوية العدلين على الدابة . وكل ما استقام فوق الدابة.
 فقد اعتدل على ظهرها ، فالراكب يعتدل فوق ظهر دابته إذا قام واستقر،
 والمحمل يعتدل فوق ظهر الدابة إذا عدل عليها حتى يستقيم ويستوى، فالعدل.
 بهذا المعنى هو الاقامة والاستقرار على أساس من المساواة والموازنة .
 أو هو نوع من الموازنة بين العدلين أو النظيرين ليستقرا ويقسوما فى.
 وضعيهما .

ومن هذه الموازنة المادية بين عدلى الحمل أت الموازنة المعنوية فى
 الأمور ، فالعدل هو النظير اطلاقا ، ومعادلة الشيء بالشيء أو الأمر بالأمر
 هى موازنته به ليكون نظيرا له أو رجيعا له ، فإذا عادله به فعدله فقد وازنه
 به فرجعه أو مال به ، ومن هنا أتى العدل بمعنى الميل الى جانب اثاره.
 على الآخر ، وأتى العدل بمعنى التروى بين الأمرين ليرى أيهما يعدل
 الآخر وقيل يعادل فلان الأمر إذا ارتبك فيه ولم يتبين أى جانبيه يعدل
 الآخر وكان المعدل هو المصرف الذى يعدل اليه إذا رجحت كفته ، فيقال.
 لا معدل ولا مصرف له . إذا لم يتبين طريقه الذى ينصرف اليه ، وكان
 العدل كذلك هو الانصراف بالارادة عن الشيء أو الى الشيء ، فعدل فلان عن
 الأمر أو عدل الفحل عن الضراب أى تركه ومال عنه ، وعدل فلان الى كذا
 أى أثره وانصرف اليه .

ومن العدل أو التسوية المادية بين العدلين ليستقرا على ظهر الدابة
 أت التسوية المعنوية للامور بالتناسب بينهما . فاعتدل الحمل على الدابة.
 هو التناسب بين عدليه وهذا التناسب فى كم فكان كل تناسب بمقد
 ذلك فى كم أو كيف اعتدالا ، لأن من شأنه أن يقوم على تسوية أو.
 مناسبة . وذلك الاعتدال فى الحمل من شأنه أن يجمله قائما مستقرا على.
 ظهر الدابة ، فكان الاعتدال كذلك والتناسب فى الأمور المعنوية من شأنه
 أن يقيهما ويسندها فكان الاعتدال أن يقوم معتدلا قائما لتناسب أجزائه.
 فى كم أو كيف .

هذه هى المعانى الأولى للمادة ترجع الى الموازنة والاقامة والتناسب،
 ولكن هذه المعانى قد تطورت بعض الشيء فأتسع معنى بعضها ليشمل
 عناصر جديدة ، وتطور معنى البعض الآخر ودخلت معان أخرى جديدة.

مفهوم المادة ، ذلك أن هذه المادة كانت تقترب دائما في حياتها معنى مترادفاتها أو بمعنى تقيضها فأنز ذلك في مفهومها .

وأول مرادف لمادة « عدل » هو مادة « قسط » وهي شديدة الصلة بمادة « قسم » التي تشترك معها في أكثر حروفها ومعانيها فهي تدور حول القسمة والتسوية ، فالقسط هو النصيب والقسم من الشيء ، هو مكيال يقسم به الشيء أو هو ميزان يسوئ بين أقسامه ، وتقسط انقوم الشيء إذا اقتسموه بالتسوية . فالقسط هو القسمة بالتسوية وهو العدل أيضا ، فكان العدل إذا نظرنا إليه من زاوية مرادفه هذا هو القسمة من التسوية ، قسمة مجردة عن معنى التناسب إنما تقوم على التسوية التامة . وإذا تجردت هذه القسمة عن التسوية فهي شيء آخر ، فيقال أقسط الرجل لازما أو تقسط متعديا ، إذا قسم بالسوية ، ويقال قسط إذا قسم على غير سوية فمال وظلم .

والمرادف الثاني لمادة « عدل » هو مادة « قصد » . والأصل في القصد هو الإصابة والام فيقال أقصد السهم إذا أصاب مكانه ولم يخطئ فقتل وأقصدت الحية إذا لدغت فقتلت مكانها ، فالقصد هو الإصابة التي لا تخطئ مثل الحق من حقه وحاقه ، وهذه الإصابة لا تكون إلا عن تسديد واستقامة ، فكان القصد هو استقامة الطريق والام وكان أيضا قسمة الشيء وشطره إذا أقصده ، فالقصد هو قسمة في الشيء المقصود ، وهو القسمة في الشيء المقصود ، وهو القسمة والاستقامة في الطريق الذي يسلكه إليه ، وهو الاستقامة في الام والاتجاه .

والقسمة في الشيء المقصود يتصل معناها بالمرادف الأول وهو القسط والقسمة ، ولكن القسمة في الطريق الذي يسلك إلى الشيء المقصود هو عنصر جديد يضاف إلى معنى العدل .

أما استقامة الطريق والام فهو العنصر الأول في الاقتصاد بمعنى الإصابة ، وهو لا يكون إلا عن تحر - تحر للمقتل الذي يقصد إليه وتحر للطريق الذي يسلك فيه ، فالعدل إذا نظرنا إليه خلال هذا المعنى فهو بلوغ إلى غاية محددة هي قوام الأمر خلال طريق هو اقوم الطرق بل هو الطريق الوحيد إليها ، فهذا المعنى يضيف إلى معنى العدل عنصر الغاية والهدف الذي يقصد إليه العادل والذي يتحرى الوصول إليه .

والقصد بمعنى إصابة المقتل إنما يدعو دائما إلى الاقتصاد في ارسال السهام ، فالضربة المقصودة إنما هي ضربة واحدة والسهم المقصد إنما

هو سهم واحد ، وإذا اقصد السهم فلا داعى لارسال غيره ، فالاقتصاد هو التحرى لارسال السهم المقصد ، ولا يكون ذلك الا عن استعداد خاص فى الرامى من شأنه أن يجعله متحرىا للهدف متبيننا للطريق ، وهذه الملكة وهذا الاستعداد هو الاقتصاد .

والقصد بمعنى الاقتصاد هو أن يوفر على نفسه مالا داعى له ، فالعدل إذا نظرنا اليه خلال هذا المعنى كان هو القصد ضد الإفراط ، فالتما الإفراط هو الذى يدعو لأن يخطئ الانسان العدل الذى يهدف اليه ، أو عن طريق العدل الذى يجب أن يسلك فيها ، فالعدل هو الاعتدال أو الاقتصاد فى الشهوات لأنها هى التى تضل عن طريق الفاية التى يقوم بها الأمر ، كما أن القصد هو محاولة الاقتصاد ما استطاع بتحرى الطريق والغاية تحرىا واضحا .

وما يقصده الانسان من الشيء هو الهدف الذى يرمى اليه ، وهو ما يقوم به الشيء وهو ما ينظر اليه المقتصد دون سواء ، وهو مرمى المجرى الماهر ، وكذلك المقصدة هى المرأة التى تمجب كل رجل ، أو هى صبوة المقتصد من بين النساء ، وكذلك العدل هو مقصد المجرى المقتصد من بين الأمور أو هو صبوة المقتصد من كل ما يعرض له ، فالعدل هو القصد وترك الإفراط إشارا لما يصبوا اليه من فاية .

وتقيض العدل هو الجور وهو ضد العدل والقصد والتسقط . والأصل فى مادة « جور » هو السقوط وعدم القيام . يقال جور فلان فلانا إذا صرعه ، ويقال جور البناء إذا قلبه ، ويقال تجور الشخص إذا سقط واضطجع ، فالأصل فى المادة هو السقوط (١) ، فإذا لم يعدل العدل على الدابة فقد تجور وإذا لم يعتدل الراكب على الدابة فقد تجور ، وإذا جور العدل فقد قلبه ولم يعدله وإذا جور البناء فقد قلبه ولم يقمه وإذا أقامه فقد عدله فاعتدل .

ومن هنا اضيف الى معنى العدل القيام وهو ضد السقوط سواء كان هذا القيام اعتدالا أو موازنه بين العدلين ، ومن معنى الاعتدال بمعنى القيام جاء العدل بمعنى التوفيم . فالشيء القائم إذا لم يكن معتدلا مقوما

(١) يرى الراغب الأصبهانى الأصل فى المادة هو القرب فليل جار عن الطريق باعتبار القرب . لم جعل ذلك أصلا فى كل صفة منه الجور ، ومنها جائر أى عادل .

فقد مال وسقط ، وإذا أريد قيامه فوجب عدله فكان العدل بمعنى الإقامة والاستقامة وكذلك الطريق إذا استقام فقد اعتدل وقصد إلى الهدف وكان فيه الاستقامة والأم وإذا اعوج أو انحرف فقد مال ، وإن كان لا يسقط فكان العدل بمعنى الاستقامة إطلاقاً وعدم الميل أو الانحراف .

والمجاور هو المقيم في موضع سقوط الشيء إذا سقط أو هو الذي يجبر الشيء عليه إذا جار أي يقع عليه إذا وقع ، والمستجير هو المقيم في كنف سقوط الشيء ، فالمستجير بالحائط هو المتحصن وراءه في مجال سقوطه ومن هنا جاء الجوار بمعنى الإقامة في الجنب والكنف أو بمعنى الإقامة في الحماية . وكان المستجير هو الذي يطلب الجوار والمجير هو الذي يجبر عليه . ثم كان بعد ذلك الشريك في التجارة أو في المعاني أو الحليف والناصر .

والمجير على إنسان إنما هو بحميه والمجار عليه يكون تحت رحمته فكان الجور بمعنى الظلم أو الحماية الجائرة وإذا جار عليه فقد تعدى حدوده التي كان يجب أن يقف عندها في الجوار بمعنى الحماية أو في الجوار بمعنى الجنب ، فالمجار بجور على جاره والشريك على شريكه والحليف على حليفه والناصر على منتصره فكان ذلك جوراً والقسمة بالسوية والوقوف عند الحد والعرف هو العدل .

والنقيض الثاني للعدل هو الظلم والأصل في المادة « ظلم » هو ذهاب ما يقوم به الأمر أو بعضه فالظلمة هي ذهاب النور والظلم هو النقص من الشيء ولم يظلم منه شيئاً أي لم ينقص منه شيئاً والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه فينقص منه فإذا حفر الأرض في غير موضع حفرها فقد ظلمها وإذا نحر البعير من غير داء فقد ظلمه ، فالظلم هو الذهاب بالشيء لا يكون تمام الأمر وقوامه إلا به ، وهكذا كان الظلم هو التنقص من الحق وكان العدل هو الاستيفاء كاملاً غير منقوص .

فالعدل إذن من جملة هذه المترادفات والأضداد هو القسمة بالسوية وهو الموازنة وهو الاستقامة وهو العمد وهو الاستكمال والاستيفاء وهو التناسب والاقتصاد وهو عدم الإفراط أو التطرف وهو التوسط واختيار الأمثل .

العدل والجور في الاصطلاح :

٦٠ - والمعنى الأول للعدل في الاصطلاح هو إقامة قانون المجتمع سواء كان هذا القانون مستمداً من العرف الاجتماعي أو الشريعة

الدينية أو التشريع الوضعي ، وهو في هذه جميعا انما يكون بمعنى واحد وإن كان يختلف موضوعه بين السعة والتحديد ، فالعرف الاجتماعي يشمل أكثر من القانون الوضعي والشرعية الدينية ، وكذلك الشريعة الدينية فإن موضوعها أوسع من موضوع التشريع الوضعي غير أن موقف العدل منها جميعا انما يكون موقفا واحدا ، وهو اقامة هذا القانون في المجتمع الذي يعتمد عليه .

غير أن هذا العدل القانوني لا يعرف كونه عدلا الا بالعرف الذي يقوم عليه القانون ، أو بالشرع الذي يعتمد عليه ، أو بالوضع الذي يحدده ، وهذه جميعا تختلف من بيئة لأخرى ومن زمن لآخر باختلاف البيئة أو العقيدة أو الجماعة ، أو بدخول النسخ والتعديل ، ومعنى هذا أن العدل لا يعرف كونه الا باصطلاح خاص يضاف اليه ، فما يكون عدلا في بيئة قد لا يكون عدلا في أخرى غير أن العدل هو اقامة ما اصطلاح أهل كل بيئة عليه على أنه العدل .

فتحديد العدل إذن انما يرجع في أمره الى شيء سابق ، وهذا الشيء اما ان يكون المجتمع أو الدين أو الطبقة من المجتمع التي تتولى عمل التشريع .

والعدل في المجتمع الذي يعتمد على القانون هو صيانة حقوق الافراد من اعتدائهم بعضهم على بعض ومطالبة كل منهم بواجباته نحو الآخر ، سواء كان ذلك في المال أو الدم أو العرض أو وحدة الجماعة العامة ، وهو كذلك أيضا في المجتمع الذي يعتمد على الشريعة الدينية غير أنه يزيد عليه مطالبة الأفراد بأداء واجباتهم نحو الله أو السلطة العليا في الكون ، وهو كل هذا أيضا في المجتمع الذي يعتمد على العرف غير أنه يزيد على ذلك مطالبة الأفراد بأداء واجباتهم نحو أشياء أخرى كثيرة يحددها عرف الجماعة التي يعيشون فيها ، منها الأخلاق ومنها الاجتماعي ومنها الأسطوري ومنها الديني القبيح ومنها ما يقوم على السحر والابسان بالأسرار والمستورات القبيحة . فالعدل في كل هذا اصطلاح وان كان يختلف من بيئة لأخرى الا أنه يتفق في أنه يقتدر في تبينه وتحديدته الى نوع من الاصطلاح والتحديد .

غير أن هناك نوعا آخر من العدل هو العدل المطلق الذي يحسه الانسان بفطرته ويميزه بعقله ، وهذا العدل لا يقتدر في معرفته الى اصطلاح أو تحديد فهو بين في كل نفس حسن في كل عقل ، وهو عند أهل كل بيئة

وأهل كل زمان ثابت لا يتناوله الاختلاف أو النسخ أو التغيير ، ومن ذلك مثلا عدم اعتداء الإنسان على من لا يعتدى عليه وإحسانه لمن يحسن إليه ، وإيمانه بنوع من الواجبات والالتزامات نحو غيره ، هذا هو العدل المطلق وهو عدل فطرى فى النفس الانسانية •

وهذا العدل قد يشمل المعنى الاصطلاحى فى بعض الأحيان فكل بيئة وكل مجتمع إنما يحاول أن يسير بعدله الاصطلاحى أو قانونه نحو هذا العدل المطلق أو العدل الفطرى فهو أبدا فى تعديل وتبديل وتفسير أو فى تبسيط وتحرير وتنسيق كي يسير بقانونه نحو العدل المطلق ، فالعدل قد يطلق فى الاصطلاح فى بعض الأحيان على محاولة إقامة التشريع القانونى على أسس من العدل الفطرى المطلق ، وإن كان العدل الفطرى فيما بعد ذلك يشمل معنى أوسع من معنى القانون أو التشريع أو العرف .

وهذا العدل المطلق هو فطرة متأصلة فى النفس الانسانية دما الإيمان بها الى وجود معنى ثالث من معانى العدل قد يطلق اصطلاحا فى بعض الميادين وهذا العدل هو العدل الالهى ، فالعدل الالهى هو جريان مقتضى الحكمة فى اخراج الأمور وفق هذا العدل المطلق ، وهذا العدل المطلق فى هذه المرة هو غير العدل الفطرى المستقر فى النفس الذى يميزه الإنسان بفريزته ، ولكنه عدل مطلق مستقل عن كل شيء ، ولكن يدركه الإنسان أو يحسه بقله وهو بهذا المعنى يكاد يلتقى بمعنى الحق .

وهذه هى معانى العدل عامة غير أن الترمذى فى اطلاقه للعدل إنما يضع الجور نقيضا له وفى تحديده لهذا النقيض إنما يخصص معنى العدل تخصيصا ما ، فيجب علينا إذا عرضنا لتبيين معنى العدل فى الاصطلاح أن نتبينه على ضوء نقيضه الذى يعنيه الترمذى •

الجور هو نقيض العدل فى الاصطلاح ، ولكنه نقيض أخص من النقيض الآخر وهو الظلم ، فالظلم هو وضع الشيء فى غير موضعه المختص به أما بنقصان أو بزيادة أما بعدول من وقته ومكانه . فإعطاء الحق ناقصا ظلم وإعطائه زائد ظلم أيضا ، ولكن الجور هو إعطاء الحق ناقصا فحسب ، والظلم قد يكون عن خطأ أو عدم تثبت أو اضطراب فى البصيرة ، ولكن الجور لا يكون إلا عن دافع شخصى خاص وعن عمد وغرض ، فالجائر يجور على حق غيره لنفسه وهو على علم بذلك ، والظلم كالعدل فى موضعه قد يكون شيئا بعيدا لا يتصل بالنفس وليس للإنسان مصلحة فيه ، فالتأذى يحكم بين المتخاصمين فى جناية من الجنایات ولا ينشد غير العدل ،

فيصيب أو يخطئ فيكون عادلا أو ظالما عن غير عمد ، أما في الجور فله مصلحة قريبة تحركه ودافع نفسى ، فيعطيها ويحيد عن الطريق ويعلم أنه إنما يعدل عن الحق ، فالظلم قد يكون عن غير معرفة أو وعى ، ولكن الجور على غير ذلك عن وعى وإدراك تام وفساد في الضمير .

فالعنصر الأخلاقى فى الجور واضح بين أوضح منه فى مفهوم الظلم ، فالدوافع النفسية والعمد وفساد الضمير كل هذه هى مخصصات مفهوم الجور من معنى الظلم ، ووجود العنصر الأخلاقى فى معنى الجور إنما يجعل الجور تقيضا للعدل المطلق قيل كل شيء ، فالعدل المطلق هو العدل الذى يحسن فى الفطرة بنفسه ، ففساد الفطرة والضمير مع العمد وإطاعة دوافع النفس إنما هو هدم للفطرة السليمة التى يعتمد عليها العدل ، وإذا كان الجور بعد ذلك تقيضا للعدل الاصطلاحي فإنما هو تقيض له تبعاً ، فتقيض العدل المطلق هو تقيض العدل الاصطلاحي إلا أن يكون قد بنى على هذه النزعة الجائرة .

وبعد . فنرى أن تخصيص الترمذى الجور تقيضا للعدل دون غيره من الأضداد إنما يدل على أنه إنما يقصد إلى تحديد معنى خاص دون غيره من المعانى ، أما هذا المعنى فهو العدل المطلق الذى يدركه الإنسان بفطرته .

١ - الفرق بين معنى العدل عند الترمذى وبين معناه فى اللغة والاصطلاح :

٦١ - العدل عند الترمذى هو المرحلة التالية بعد الحق من مراحل الانتقال من الظاهر إلى الباطن . فالأصل فيه أن يتجافى عن الحدود الظاهرة والشكل الخارجى إلى نوع من الحقيقة تكمن وراءها فى حدود الباطن وميدان الحقيقة ، والعدل بعد ذلك على القسلوب والحق على الجوارح فالعدل إذن هو الاتجاه إلى أعمال القلوب دون الوقوف عند أعمال الجوارح .

والعدل بمفهومه الاصطلاحي واللفوى عمل من أعمال الظاهر والجوارح فطوائف العلماء المختلفة من غير أهل الباطن إنما يعرفون العدل ، يعرفونه فى حدوده الظاهرة وفى شكله الخارجى دون أن تكون له ناحية باطنة أو حقيقة أخرى خفية يعتمد عليها كتلك التى يهتم بها الترمذى .

والعدل عند أهل الظاهر لا يكون رمزا أو دلالة على درجة من درجات الترقى النفسى التى يتقدم فيها الإنسان نحو المعرفة ، فهو عند الترمذى

درجة من درجات المعرفة أو بمسار أخرى درجة من درجات التربية الصوفية ، ومقام من مقامات القربة إلى الله في الدرجات .

العدل في الإصلاح هو إقامة قانون الجماعة أو عرفها ، وهذا القانون أو العرف مهما تكن صفته أو خصائصه فهو إنما يريد أن يتجه دائماً نحو غاية من العدل النظرى يعتمد على فطرة العدل في الإنسان أو على عنصر العدل المطلق ، وسواء استطاع أن يحقق هذه الغاية التي يتجه إليها أو وقف دون ذلك فمازالت هذه الغاية هي معيار العدل التي تبين مقدار ما ينطوي عليه من مقومات العدل الحقيقية المطلقة .

وأول عناصر هذه الغاية التي تقوم بها ويتحقق بها العدل النظرى أو المطلق الذي هو سر العدل الاصطلاحي هي المساواة المطلقة كما استطاع أن يكشف عنها أهل الظاهر ، فالعنصر الأول في العدل النظرى هو المساواة في كل شيء في الحقوق والواجبات وفي مختلف أنواع الحقوق والواجبات . ومعنى ذلك أن العدل الاصطلاحي بما ينطوي عليه من عدل نظرى أو مطلق إنما يهدف نحو تحقيق المساواة التامة بين جميع أفراد المجتمع أو بين جميع أفراد الجنس البشرى في كل شيء .

والعنصر الثاني من عناصر هذه الغاية التي يتحقق بها العدل النظرى أو المطلق هو إقامة الثواب والعقاب أو هو تحقيق الجزاء والقصاص على قدر المثوبة أو الجناية دون تفريط أو إفراط . فلكل ذنب عقوبته التي يجب أن تستوفي ، ولكل خير جزاءه كاملاً غير منقوص .

واقامة الثواب والعقاب هو عنصر يرجع في أصله إلى فكرة المساواة أيضاً غير أنها مساواة لجميع أفراد المجتمع أو لجميع أفراد الجنس البشرى أمام القانون ، فالعنصر الأصلي في العدل إذن هو المساواة بجميع معانيها ومقوماتها .

والمساواة بهذا المعنى هو أمر ظاهرى يسير لتحقيق خفيف المثوبة ، ولكن هل يحقق بعد ذلك معنى العدل عند الترمذى أو يختلف دون ذلك .

ليست المساواة المطلقة هي العدل عند الترمذى ، وليس القانون أن التشريع هو العدل عند الترمذى بل هو شيء وراء كل ذلك وراء القانون هو شيء قوامه القلب أولاً .

المساواة قد لا يتحقق بها العدل في كثير من الأحيان ، وكذلك الثواب والعقاب ، وإنما يتحقق بها عدل ظاهرى يقتنع به من لا يستطيع أن ينفذ

الى غور الامور ، وأما قوام العدل عند الترمذى فهو المساواة فى الباطن
أو فى أعمال القلب وان خالف ذلك المساواة الظاهرة .

يكون للوالد ولدان يحوطهما بعطفه وحنوه لا يميز أحدهما عن الآخر ،
ولكن تقضى الطبيعة أن يعنى بأصغرهما أكثر من أخيه ليمهد له من أسباب
الحياة ما يسر لأخيه ، ولكن مظاهر هذه العناية تفقد كل معنى المساواة
الظاهرة ، فهي ميل الى أحدهما دون الآخر ، فهي جور بين فى نظير
أهل الظاهر ، وهي عدل وأن خالف أصول المساواة التى يحرص عليها
أهل الظاهر ، فالأمور بمراميها وغاياتها ، فالترمذى لا يعنى بما يحدث
ما هو ، ولكنه يعنى بما يحدث كيف يحدث وبما الدافع عليه ؟ . فالدافع
وهى على القلوب هى مدار العدل .

والأب يكون مطلق التصرف فى مال ولده اذا احتاج ، ولكن هذه
الحاجة يحددها قلب الأب بين عطفه على ابنه واقتصاده فى شهوات
نفسه ، وبين حاجته الى الاتفاق فى حياته ، فإذا كان ما يأخذه انما
يأخذه جشعا ونهما وتفسعا فى دنياه العريضة فهو لا يأخذ عن حاجة ،
وانما يأخذ عن حرص ، وإن كان يبدو على ظاهره دواعي الحاجة للاتفاق
وتدبير الحياة ، فالمدار على القلب أولا .

والشارع حين فرق بين الأخ وأخته فى الميراث فجعل لها نصف
ما له انما عدل عن التسوية الظاهرة التى يظن بها العدل الى العدل الحقيقى
فى العطف بينهما فأوجب لها عليه وعلى غيره ما لم يوجب عليها عوض
هذه التفرقة فى القسمة الظاهرة .

فالاصل عند الترمذى اذن هو القلب فهو مدار العدل . والعدل عنده
على القلوب دون الجوارح .

واذ أتى ذكر القلوب والجوارح فيجب أن ننبه الى أن العدل عند
الترمذى الذى يعتمد على أعمال القلوب دون أعمال الجوارح هو شيء
آخر يختلف عن فكرة : أعمال القلوب وأعمال الجوارح ، عند المحاسبى
الذى يعتبر أول من استعمل هذا الاصطلاح ، فأعمال القلوب والجوارح
عنده وعند الصوفية البصريين شيء آخر يختلف كل الاختلاف عن فكرة
العدل عند الترمذى أو فكرة أعمال القلوب والجوارح عنده .

أعمال القلوب عند المحاسبى نوع من أعمال الظاهر التى تدخل تحت
شعبة الحق عند الترمذى غير أن العضو الذى يقوم بها وهو القلب ليس
من الوضوح والظهور بحيث يبتدى الى أعماله فى سر كما يبتدى لأعمال

الجوارح الظاهرة ، فللقلب كسب كما للجوارح الظاهرة غير أن كسبه يخفى على غير البصير ، فلا يمكن ادراكه الا عن تأمل ومتابعة وتحرر ، ولذلك تتبع المحاسبي هذه الأعمال ليكشف عنها وليضعها ضمن أعمال الجوارح ، فللقلب خائنة كما للعين خائنة ، وللنفس خدع تجرأ الى المحذور كما تجر الجوارح اليه أيضا . فإذا كان الفقه قد اتخذ موضوعه أعمال الجوارح الظاهرة ، فأعمال القلوب والجوارح عند المحاسبي إنما تتخذ موضوعها أعمال القلوب والأعضاء الباطنة لتبين منها ما يكون حلالا أو حراما ، فالبلاغة مثلا هي اظهار غامض الحق ، وهي أيضا تصوير الباطل في صورة الحق ، فمن البلاغة ممدوح ومذموم ومن العي ممدوح ومذموم أيضا ، فالإطالة في البيان تشويق في الكلام وإن من البلاغة تبهيتا وتشديقا وثرثرة وفيهقة فالإسراف في البيان مذموم والتقصير مذموم أيضا ، وإنما الممدوح من الأمر التوسط فيه (١) .

وكذلك النظر الى المرأة منه ما يحل ومنه ما يحرم وخدع النفس فيه كثيرة تحتاج الى بيان ففض الطرف عن نظر الفجأة من اشاحة الوجه ببطء أو من التحول بهدوء يمكن من اقرار النظر . وشغل البصر عن المنظور اليه يدخله الخدمة إذا كان يتلهى عن المنظور اليه بثوبه أو ملبسه أو ما يتصل به فإنه يجزى الى النظر أيضا ، وكذلك فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإنه يريد أن يأمر المنظور بالمعروف وهو في ذلك مدفوع بشيء آخر يريد أن يقضى منه وطر نفسه ، وكذلك محاولة النفس نظر الفجأة بتعلمها نحو ناحية ينتظر أن يمر بها المنظور أو يسمع من ناحيتها صوته أو محاولة النفس نظر الفجأة بالمشي وراء المنظور ، أو باستغلال بعض الحالات التي لا بد من النظر فيها ، كشهادة أو مبايعة أو ما الى ذلك (٢) فكل هذه أعمال من أعمال النفس أو القلب يجب فيها ما يجب في أعمال الجوارح غير أن الناس تغفل عن ذلك فهو ينبه اليها .

أما أعمال القلوب عند الترمذى فهي تختلف عن ذلك كل الاختلاف فلم يكن يعنى ما ذهب اليه بعضهم من استقصاء أعمال القلوب مع هذه الدقة والعناية بل كان يعيب ذلك ويندب به . « وجأوا عيوب النفس عليهم وحديثهم فبقوا مع هذا الحديث ومع الاستقصاء على أنفسهم في طلب العيوب واستخراج مكانها تكاسا وتحذلقا في الكلام فوقعوا في ظلمة الاقتراب هذا علمهم ورأس مالمهم فلا يزالون الشهور والدهر ينترون

(١) المسائل المكتولة ٣٦٢ . المرجع نفسه ٢٨٤ .

ويبحثون عن خدع النفس في باب المعرفة وفي شأن الوصول الى الله تعالى ، فيقولون هذا عيب وعلمك بهذا العيب عيب والتفانك الى هذا العلم عيب ، كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين يقترون ويغترون الناس بأن هذا دقيق كلام العارفين . فلو أن انسانا قعد فتفكر في خبث النفس ودعائها وكلما اطلع على خبث في مكانها اتخذها علما وكتبه ، فلا يزال هذا شأنه عمره اذن ملأ بيته ودينه كتب وقولا وبقيقة وهو في غرور عظيم قد عجز عن النظر الى من الله تعالى والى اختيار الله والى علم تدبيره (وغفل) عن علم الله ، ذاك علم المنفردين الواصلين اليه والمتصلين به وهذا يريد أن يصل الى الله رجولية واقتدارا » (١) .

فاعمال القلوب عند الترمذى ليست هي خدع النفس أو القلب وجعل ذلك علما وكتبها إنما هو شيء آخر غير العلم والكتب هو شيء آخر غير الوصول الى الله رجولية واقتدارا ، هو بحث الحياة في القلب ونفخ الهداية فيه ، لا تتبعه واحصاء مداخل الشيطان اليه ، فالترمذى إنما يطلب الايمان في القلب ثم لا يضره بعد ذلك ما يأتي القلب ، وأما المحاسبي فيحاسب القلب على أعماله وخطواته دون أن يهتم كثيرا بعقده أو ايمانه فالترمذى أولا وآخرها لا يهتم بما يحدث ما هو ؟ وماذا يكون ؟ ولكن الذي يعنيه هو كيف يحدث ما يحدث ؟ وأما المحاسبي فأنما يهتم بما يحدث لذاته ، ولا يعنيه - شأن مدرسة البصرة - تبين كيف يحدث ما يحدث .

الثواب والجزاء عند الترمذى على قدر القلوب لا على قدر الأعمال ، ومعنى ذلك أن مفهوم العدل عند الترمذى غير مفهوم العدل عند أهل الظاهر فقد يفرق الله لعبد بفعل واحد بل بخلة واحدة جميع ذنوبه ، وقد لا تضر الذنوب مهما كثرت مع قلب مؤمن ، أما أهل الظاهر وأهل البصرة بوجه خاص فالحساب عندهم بالأعمال ومن الذنوب ما لا يفرق مهما يكن شأن القلب . فعند أهل الظاهر وعدل أهل البصرة غير عدل الترمذى ، فالمغفرة عند الترمذى تكون بالعبادة ، وقد تدرك هذه العبادة الانسان في آخر لحظته من حياته برغم تخليطه ، وهذه العبادة تكون عن المعرفة بالله وعن الهرب بالنفس والهرب بالقلب ، فإذا كان الانسان من اصحاب السعادة فأصابه حظ من الخشية كشف عنه الغطاء وشرح الصدر بالنور ولو لحظة ، فإذا فعل فعلا في هذا الوقت من أفعال العبادة ككلمة الاخلاص أو الهرب بالنفس غفر الله له (٢) » ...

(١) كتاب الاكياس ٩٥ ، ٩٦ .

ومفهوم العدل فى اللغة انما يكشف لنا عن نوع آخر من العدل العملى يختلف عن كل من العدل الاصطلاحى والعدل الترمذى ، فمفهوم العدل فى اللغة انما يكشف لنا عن معنى العدل عند العرب فى جاهليتهم هذا العدل الذى يأخذ صورة عملية قبل كل شيء . فهو اقامة الأمور وتسييرها غير متقيد فى ذلك بشيء الا بهذه الغاية ، وما تقوم به الأمور وتسير به أحسن قيام وأيسر سير فهو العدل الذى ليس بعده عدل ، فهو عدل يستشف الضرورات ويقرأ الملابس ويرسم طريقه قويمًا سهلاً غير متقيد بشيء من المبادئ أو الأصول سوى الوصول إلى الغاية .

اختصم أحد الأعراب إلى عمر فى شأن اهانة لحقته من جيلة بن الأيهم وقد كان حديث عهد بالإسلام فاقتضى عدل عمر أن يقتص منه الأعرابي بمثل ما أهانه لم يصرف فى ذلك عمر شريفًا أو غير شريف ، ولكن كبر ذلك على جيلة بن الأيهم ففر وارتمى وذهب يستعدى الروم على جماعة المسلمين ، أما ما فعله عمر فهو العدل المثالى كما تنص عليه الأصول والمبادئ النظرية ، وأما العدل العملى فقد يرى أن الأمور كانت تقوم أحسن قيام بأيسر من كل هذا فالأعرابي كان يكفيه عما لحقه دية أو صلح أو اعتذار وقد كان يجد مصلحته فى ذلك أكثر مما يجدها فى الاقتصاد من هذا الملك . وقد كانت نفس جيلة تطيب بأية دية أو غرامة مهما عظمت إذ كانت ستدفع عن نفسه هذه الاهانة التى لا يصبر على الامتثال لها ، وقد كان الخير لجماعة المسلمين أن يجنبوا عواقب ارتداد مثل جيلة كما كان الحير له أن يؤلف قلبه إذ كان حديث عهد بإيمان ، فالعدل العملى كان يجد طريقه ميسوراً ممهداً فى صلح أو دية أو اعتذار ، ولكن شاء عمر أن يلزم العدل المثالى ولو لم تكن الأمور لتسير به أو لتقوم به .

فهذه العدل العملى هو تسيير الأمور بأيسر ما تقوم به فهو يهدف دائماً لأرباب الصدع وجبر الثلم ، ولذلك عرف الصلح مكان التقصاص والدية مكان الحدود كما عرف للناس أقدارهم التى أقرها لهم العرف ومبادئهم التى سنتها لهم بيئتهم ، وفى حدود ذلك يشق العدل طريقه ، ومعنى ذلك أن العدل العملى انما يحكم بالعرف كما يحكم فيه بحكم قد يحكم فيه بحكم لآخر لاختلاف الملابس والظروف فسدية الشريف غير دية غيره ، والطمع فى الشريف غير الطمع فى غيره وما يكفله العرف لإنسان قد لا يكفله لغيره .

والعدل الترمذى امام العدل العملى لا يعترف به غير انه لا ينكره
أيضا . فالعدل الترمذى يريد أن يرد الأمور الى نصابها ، ولكنه الى
جوار ذلك لا يتغير بمظهر خارجى فالدية قد لا تكون كافية فى أن يندم
المعتدى على ما جنت يده ، وقد تكون الدية بعد ذلك فضلا اذا كان
المعتدى قد تاب بقلبه وأتاب ، فالحكمة فى القصاص وفى القانون أن
تثوب القلوب الى ما يجب أن تثوب اليه ، وقد يحدث هذا بدون قصاص
وقد لا يجدى معه قصاص فالعبرة أولا وآخرها بحالة القلب بندمه أو
توبته أو عقده .

العدل الترمذى يعمد دائما لاثار الجماعة على الفرد ويطلب دائما
من الفرد أن يضحي بنفسه من أجل الجماعة أو من أجل أخيه ، فهو
يشترط دائما التعاطف والتراحم والمودة والأخوة وأما العدل العملى
فإنما يضع الفرد فوق الجماعة ولا يعطى ما يعطى الا قسرا واضطرارا .

والعدل العملى لا يتقيد بمظهر أو بقانون خاص ، فقد تصلح الأمور
فى وقت بغير ما تصلح به فى وقت آخر ، فالأصل فيه القاضى لا القانون ،
وكذلك العدل الترمذى لا يعرف قانونا ولا مظهرا خارجيا ، فالأصل فيه
العارف أو القلب الذى يقوم من الانسان مكان القاضى فى رد الأمور الى
نصابها .

والعدل العملى يحمل معنى أخلاقيا تقوم به الأمور ، فهو يعنى القصد
وعدم الاسراف أو الإفراط وعدم الاندفاع مع الشهوات ، كما يعنى أيضا
معنى الحلم والحكمة والحنكة والسادق فبهذه جميعا قوام الأمور وعليها
مدار حفظ الجماعة وبقاء وحدتها ، والعدل بهذا المعنى يسير مع العدل
عند الترمذى فهو يتطلب الرفق والحكمة ورؤية التدبير كما يتطلب القصد
والميل من الشهوات والفقه والاستقامة ، وهذه الصفات الأخلاقية التى
يتطلبها العدل العملى أو العدل الترمذى هى الصفات الأولى التى يجب
أن تتوافر فى قاض لا يحكم بقانون ظاهر يقيده وإنما الأصل فيه أن يجتهد
هو براه لا يقيب عليه الا إخلاصه لغايته التى يرجو التوفيق فى الوصول
اليها .

والعدل العملى إنما يستمد أخلاقه التى يشترط توافرها فى القاضى
من العرف الاجتماعى ومن الأخلاق الاجتماعية ، ولكن العدل عند الترمذى
إنما يستمد أخلاقه من نظرية أخرى متممة لمعنى العدل عنده ، فالعدل
عند الترمذى هو الحكمة أيضا وهى رؤية تدبير الله فى شأن الكون

والنفس ، ومعنى ذلك أن هناك فلسفة كونية اخلاقية يعتمد عليها الترمذى فى استكمال نواحي العدل عنده تلك هى الحكمة أو علم التدبير .

والحكمة هى تفسير للجانب الميتافيزيقى للكون وللجانب الاخلاقى أو الانسانى أو النفسى للانسان ، وهذا التفسير انما يسير موازيا لشعبة الحق من شعب المعرفة أو لمبادئ الدين وأصوله ، وهذه الحكمة هى الناحية المتممة للعدل الذى بها يتميز تمييزا تاما عن نوعى العدل الآخرين : الاصطلاحى والعملى .

العدل اذن عند الترمذى هو التصرف والحكمة أو هو الايمان واليقين هو ناحية تعتمد الى الباطن أكثر مما تعتمد الى الظاهر وتهدف نحو الحقيقة الباطنة دون الشكل الخارجى وتعتمد على الانسان نفسه أو على الجانب الداخلى فيه دون الاعتماد على الناحية الخارجية أو القانونية أو العرفية ، هو الشعبة الثانية التى تقوم بها المعرفة ، ولذلك كان العدل على القلوب والقلوب هى موضع الايمان والاطمئنان والهداية .

(ب) موضوع العدل (عرض وتفسير) :

كان الترمذى فى شعبة الحق يتجه الى الكون يتخذ منه الناحية التى يفسر بها المسلك الذى يفرضه على الانسان ولكنه حين ينتقل الى الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهى العدل فانه ينزل الى الانسان لينجمله مدار تفسيره لما يذهب اليه من اخلاق وحكمة وعبادة — يتجه الى الانسان فى خلقه وقطرته وفى تاريخ هذا الخلق والقطرة وفى الغاية التى يتجه نحوها ويسعى اليها وفى الحالة والهيئة التى يكون عليها فتوافق طبيعته ويكون بها قوام أمره أو يكون بها تدبير هذا الأمر وما يناط به من حكمة ..

وللترمذى فى ذلك رسائل ثلاث هى مدار مرضه لشعبة العدل وهى موضوع تفسيره وتطبيقه للنواحي التى تتصل بها وهى بعد ذلك صورة حية لمنهج الذى يعتمد على هذه الشعبة . أما هذه الرسائل : فهى حقيقة الادمية ، العقل والهوى ، منازل العباد من الدين .

اولا — حقيقة الادمية :

٦٢ — تصور الامام الترمذى هذه الصورة التى يدعو اليها من الرعاية والمراقبة وحفظ الجوارح ، وتصور فى وجدانه هذه الصورة التى يدعو

اليها من العدل والرفق ومن الهم والحزن ومن الرقة والعطف . وتصور
فى مثله هذه الصورة التى يدمو اليها من الحكمة والأخلاق واليقين
والإطمئنان ورؤية التدبير . فذهب يصور ذلك جميعا فى صورة قوية
وأضحة تستمد قوتها ووضوحها مما تعتمد عليه من التعليل العقلى
والتفسير الذى يصطنع فيه الأسلوب النظرى المنطقى .

الأصل الأول الذى تقوم عليه شعبة العدل عند الترمذى هو الإدمية
أو الفطرة الأولى البشرية فى خلق آدم فى طبيعة تركيبه وفى تاريخ
هذا الخلق وفى التضاد أو التوافق بين ما ركز فيه من طبائع فى هذا
كله يلتمس الترمذى تفسير ما يدمو اليه من العدل أو الأخلاق والحكمة
والرعاية والتصوف .

وللأدمى ناحيتان : ظاهر وباطن ، أما الظاهر فهو الأعضاء والجوارح ،
وأما الباطن فهو القلب والهوى وما يتصل بهما من الفؤاد والروح أو
الشهوة والشيطان ، والظاهر تابع للباطن لا يقوم إلا به ، فالباطن هو
الأصل ، وهو يتكون من قوتين أحدهما علوية سماوية وهى الروح ومعها
العقل والأخرى ترابية سفلية وهى النفس ومعها الهوى ، وهما أبدا فى
نزاع للتغلب على القلب وأسره .

والهوى من النار والزينة والأفراح وهو أبدا يثور ويبدأ بالعدوان
يسده من ذلك الشيطان بما وجدته من طريق إلى الأدمى فى جوفه منذ
أطاعه وأكل من الشجرة ، والشهوة هى طى هذا الهوى والفرح ، فيثور
ما ينبعث منهما من دخان الشهوات والحمق ليسد على العقل طريقه
إلى القلب فيتمكن منه .

والعقل ومعها الحفظ والدهن والفهم يعمل على خلاص هذا القلب
من الهوى أو يصل على خلاص هذا الأدمى من الشيطان يسده فى ذلك
نور الحياة عند عامة الناس ونور الحياة ونور التوحيد عند المؤمنين ونور
الحياة ونور التوحيد ونور المعرفة عند من وقعت عليهم الجبابة يوم
الميثاق ، فالتى الله اليهم البال يوم خلقهم ، والعقل هو نور من نور الروح
وهى لطيفة سماوية من ربح الحياة وهى لطيفة باردة منذ أصابها ماء
الحياة .

الأدمى بفطرته بين العقل والهوى أو باختلاف مزاجه بين الهواء والماء
ثم التراب والنار أو بتباين طبيعته بين السماء والأرض أو بتاريخ خلقه
بين الجبابة والحظوظ أو غواية إبليس يفسر الدور الذى رسم له فى
المجاهدة والرياضة والأخلاق .

والأصل الثاني الذى تقوم عليه ناحية العدل عند الترمذى هو فكرة المجاهدة وهى مظهر هذا النزاع والتباين فى فطرة الأدمية ، والمجاهدة هى مغالبة الهوى حتى تتمكن النفس ويسس قيادها وتكون عن طريقين : أما الأول فهو طريق الظاهر وهو حفظ الجوارح واستعمالها فيما خلقت له مع التزامها الحدود فى ذلك ، وأما الثانى فهو طريق الباطل وهو مغالبة النفس والشهوة والهوى ليكون القلب أميرا على الجوارح يصرفها بنور العقل فيما رسم لها ويلزمها حدود الأخلاق والدين ، فالمجاهدة هى حرب دائمة بين قوى الأدمى ونزواته .

والأصل الثالث الذى تقوم عليه فكرة العدل فيما يتصل بالأدمى هى الرياضة ، فإذا كانت المجاهدة هى حفظ الجوارح والتزام الحدود وكف النفس عن المحرمات والمحظورات فإن ذلك لا يكفى فى الوصول بالأدمى الى الدرجة المطلوبة والغاية المنشودة ، فإن من الأمور مباحا ومحظورا ، ولا يكفى منع النفس من المحظورات كى تسلس ويلين قيادها بل لابد لها من أن تمنع كثيرا من المباحات لأنها اذا مرت فى الحلال فتمكنت منه سلسلت فى الحرام فلا بد من رياضتها والطريق الى ذلك أن يمنحها الحلال حتى لا تطمع فى الحرام .

وطريق الرياضة هو الصوم والصمت والاجهاد ومنع النفس من كل ما تجدد فيه لذة أو اليه استرواحا يكون ذلك على الجوارح فيكون رياضة ويكون فى الخواطر والأحوال فيكون تأديبا . « وفى الجملة ينبغى له أن يتفقد كل حال وكل أمر للنفس فيه فرح واستبشار من نعمة أو وجود لذة أو انس بشيء فيقطعها عنها ، فانه كلما هويت النفس شيئا أعطاها فرحت بذلك ، فينبغى له أن يمنعها ولو شربة من ماء بارد تريد أن تشربها فيمنعها فى تلك الفورة التى تشوقت لوجود بردها ولذتها حتى تسكن تلك الفورة » (١) .

والأصل الرابع هو الحزن والهم ، فالفرح من الهوى والزينة وتكون مع الشهوة وأما تطهير القلب فيكون بالهموم والأحزان « فانما يتدنس القلب بالأفراح - أفراح النفس - فلا يطهره مثل عمر نوح صوصوا ولا صلاة ، انما يطهر الصوم والصلاة أدناس الأركان بالمعصية وانما يطهر القلب ما يزيل عنه أدناس الفرح وهو الهموم والغموم » .

ولذلك حرم الله المعازف والخمر وكل ما يثور به الفرح فى النفس « فكذلك أصوات المعازف والملاهى تلك أصوات ممزوجة بالفرح التى بيده فلا يلتذ

(١) كتاب حقيقة الأدمية ص ٢٨ .

المستمع الا بما يمازجه من الفرح الذي بيد العسود فاذا مازجه وسمع
الادى هاج الفرح منه ودب فى جميع جسده قطرب حتى وثب يرقص
كالقرده (١) .

واذا كان الفرح بالزينة مدموما فان هناك فرحا آخر محمودا هو
الفرح بالله ، والفرح بفضل الله وبرحمته ، وهذا الفرح المحمود هو
الطريق الى الله غير أن الفرح بالله أفضل من الفرح بفضل الله ورحمته ،
ذلك أن الفرح بفضل الله يكون معه حظ النفس وانما يفرح بالله عز وجل
من وصل الى الله عز وجل ومن كان مرعاه بين يديه فى ملك من ملكه .
والواصلون الى قرب الله عز وجل مرعاهم تحت العرش فى محل القرية
والفرح او الوله بالله هو الطريق الأعلى الى الله فالساثر الى الله انما يسير
اليه بالقلوب لا بالأعمال يسير اليه بالنية ولا يسير اليه بالعمل ، فالمدار
هو القلوب وانما يكون تطهيرها بالأحزان والغوم لكىلا تفرح الا بالله .

والأصل الخامس من حقيقة الادمية هو منزلة الإدميين من الملائكة
فى العبادة او الفرق بين معرفة الإدميين ومعرفة الملائكة ، فالملائكة عباد
مجبورون على الطاعة لا ينفكون منها وعريت أجسامهم عن الشهوات
والجوارح ، وأما الإدميون فقد ركب فى طبائعهم الشهوات فيجدون
فى العبادة جهدا وفى الخدمة مشقة ، وانما تكون المنزلة على قدر النية
والعزم لا على قدر العمل فالعباد لا يسرون الى الله بالأعمال وانما يسرون
اليه بالقلوب ، ففطرة الإدمى وطبيعته التى ركبت من عنصرين متباينين
وما يلاقيه من جهد ورياضة جعلته أفضل منزلة من الملائكة وأقرب منهم
الى الله محلا يوم القيامة .

وفى هذه الأصول جميعا التى تدور حول حقيقة الادمية يحاول
الترمذى تصوير ناحية العدل من نواحي المعرفة مفسرا هذه الغايات
التي يرمى اليها والدرجات والأحوال التى يحسها بفطرة الإنسان البشرية .
وخلقه الطبيعى ، وان كان الأمر لا يخلو فى بعض الأحيان من الاتصال
بفكرة الخلق الدينية وبصلة الإدمى بسالم الغيب .

ثانيا - منازل العباد (او درجات العباد) :

٦٣ - واذا كان الترمذى فى حقيقة الادمية يفسر لنا الغاية التى
يسير نحوها الإنسان وهى الحكمة والمعرفة ، فانه فى منازل العباد

(١) كتاب حقيقة الادمية ص ٥٠ .

أو في درجات العباد من الدين يصور لنا المراحل والأحوال التي يسلكها الإنسان نحو هذه الغاية ، يصورها من حيث منزلتها من الغاية ومن حيث أنها صورة لأحوال السالك ومواجهته وأوقاته ومن حيث موقف الله منه ونظرته إليه وجبايته له في كل درجة من هذه الدرجات .
وهذه الدرجات سبع يسير فيها السالك إلى الله حتى يصل إلى أعلى درجات القرب ، فيكون من أوتاد الأرض وأولياء الرحمن .

والمنزلة الأولى هي منزلة التوبة ، إذ ينظر الله إلى العبد بعين الرحمة فيتجه عزمه إليه ويعمل على السير نحوه فيتقوى المحارم ويؤثر الخيرات وهذه المنزلة هي منزلة المتقين .

وأما المنزلة الثانية فهي منزلة الزهادة ، وفيها يبدأ العبد بالانخلاع عن هذه الدنيا والتخلي عن زينتها ومفاتها ، فيعرض عن أعراضها ويتقوى شبهاتها ويحذر الأخذ منها .

وأما المنزلة الثالثة فهي عداوة النفس وفيها يتهم العبد نفسه فيناصبها العداً فلا يسمع لها ولا يتمثل لوجيها ويؤدبها بالهم والغم والحرمان ، ويقوم عليها بالرهابة والمحاسبة والمراقبة حتى تسلم إلى أمر الله وتلصق إلى السير نحوه وتصدق في الاتجاه إليه .

وأما المنزلة الرابعة فهي منزلة المحبة والقربة أو منزلة أهل القرب والطهارة ، وهذه المنزلة تختلف عن المنازل الثلاث السابقة ، ففي المنازل السابقة كان العبد يسير إلى الله أو إلى الغاية التي ينشد لها من الحكمة والمعرفة عن طريق سلبى عن طريق المجاهدة والترك أو عن طريق الأعراض والحرمان ، ولكنه في هذه المنزلة يبدأ في السير نحو الله عن طريق إيجابى عن طريق المحبة وتعلق قلبه بالمحل الأعلى ، وفي هذه المنزلة يكون وله قلبه إلى الله لا إلى شيء من أعراض الدنيا ، فلا يكون للدنيا على قلبه سلطان ، وإنما السلطان لله .

وأما المنزلة الخامسة فهي منزلة مجاهدة الهوى ، وذلك أن العبد في سيره إلى الله في المراحل السابقة إنما يسير إليه اقتداراً ورجولية ، يسير إليه معتدا بنفسه معتمدا عليها ، فالتوبة والزهّد وعداوة النفس هي نوع من الاقتدار والإرادة في الوصول إلى الله والسير نحو المعرفة والمحبة والقربة والتعلق بالمحل الأعلى هي نوع كذلك من القوة الدائبة في الإنسان ، ولكن الإنسان لا يصل إلى الله بنفسه أو بعمله أو بحبه أو مجاهدته ، ولكنه لا يصل إلى الله إلا به فهنا في هذه المنزلة يتجرد عن نفسه وينخلع عن فرديته فيرى السير إلى الله إنما يكون به وليس

بشيء سواه ، فيعمل على التخلص مما بقى فى نفسه من الهوى ، وذلك أن يرى أن ما وصل اليه من منزلة ما كان يجهد أو حبه أو عمله أو يجد لذة مجاهدة نفسه والسيطرة عليها أو يجد لذة حبه لله وتعلقه به ، والاعتداد بما نال من الوان القرب .

وطريق العبد فى هذه المنزلة هو الخضوع والتدرج والخشية فيقف على الباب الى الله فيديم قرعه تدللا وتضرعا وخضوعا الى الله وتعلقا ببابه ومن يدمن القرع للأبواب تفتح له ، وانما طريقه فى ذلك التجرد عن ذاته والتضرع الى الله والخضوع والخشوع والتذلل له .

واما المنزلة السادسة فهى منزلة كشف الحجب الربانية ، وذلك ان الله نظر الى العبد حين أطال التضرع اليه والتعلق به والخشوع له - نظر اليه بعين اللطف فكشف له عن الحجب الربانية فأذهله عن نفسه حين كشف له فتحير فى بحر المعرفة الذى لا ساحل له وأدركه هناك الاشفاق والاحتشام والاستيحاش لا يدرى من امره شيئا ولا يملك نفسه أنسا ، وذلك حين يكشف له عن الحجب الربانية :

واما المنزلة السابعة فهى منزلة تجلى العظمة الالهية ، وذلك ان الله حين كشف الحجب الربانية فتحير العبد فى بحر المعرفة وأخذ الاشفاق والاستيحاش لا يدرى من امره شيئا نظر اليه بعين التجلى وأراد أن يهديه اليه ، فكشف الحجب عن تجلى العظمة الالهية فاهتدى العبد الى ربه وعرفه وأنس به وحيى به فهو ولى الرحمن وهو فى قبضته يستعمله الله كيف يشاء وهو من أوتاد الأرض الذين لا تقوم الا بهم .

وهذا العبد قد فنى عن نفسه وحيى بالله وقد مات هوى نفسه فحرر من رقها فصار من الأحرار الكرماء ، حرره الله من رق الهوى ، حين أسلم نفسه عبودة لله ، فعبودة الله هى تحرر من رق النفس والهوى ، وهذه هى أعلى منازل العباد وهى آخر درجات المعرفة .

ثالثا - العقل والهوى :

٦٤ - بقى جانب من جوانب هذه الغاية يحرس الترمذى على تصويره ، وهو أنه اذا كان قد انتهى من تفسيرها ومن بيان المراحل اليها فإنه يحاول أن يخوض فى تحليلها تحليلًا موضوعيًا ليكشف عما فيها من جوانب الخير والجمال أحيانا أو جوانب القوة والربوبية والالوهية .

لندع الآن ما ذهب اليه الترمذى فى نشأة العقل والهوى وما ذهب اليه فى صلة كل واحد منهما بناحية من لواحي الكون تتعارض مع الأخرى

وتناصبها العدا ، ولندع كذلك هذه الفكرة الثنوية فى تفسير الحسرب
بين هاتين القوتين فقد عرضنا لذلك فى معالجتنا لشعبة الحق ، ولنحاول
الآن ان نعرض لفكرة العقل والهوى على ضوء منهج الترمذى التحليلى
الذى يحاول فيه ان يكشف عما فى ناحية العقل من ناحية الخير والقوة
والجمال .

يحاول الترمذى تفسير العقل بتحليل نواحيه المختلفة تحليلًا يبدأ فيه
من الناحية النفسية والأخلاقية والصوفية ، فالعقل له خمسون من
الأعوان ، وهؤلاء الأعوان هم ملكات العقل المختلفة أو نواحيه المتباينة .
حاول الترمذى أن يبرز كلا منها فى صورة واضحة منفصلة ، أما هؤلاء
الأعوان فهم : الفهم . البصر . اليقين . المعرفة . الخشية . العفة .
الرفق . الحلم . الإلهام . الإخلاص . التواضع . السخاوة . الصواب .
النصيحة . الحسبة . النية . الشفقة . المداراة . الورع . الشكر .
الرضا . الصبر . الخوف . التقوى . الجهد . الاستقامة . الزهد .
الفراسة . الألفة . الإنابة : الشوق . الحفظ . الصديق . الهدى .
الدهر . الفراغة . الأمن . التوكل . الثقة . القناعة . التفويض .
العافية . الراحة . الخشوع . التفكير . العبرة . الاستخارة . المنزلة .
العزلة . التهيز .

يحاول الترمذى تفسير العقل ونواحيه بمنهج له خاص فهو يعرض
لكل واحد من هذه الأعوان يحاول أن يكشف عما فيه من نواحي القوة
والخير والجمال فيذكر شكله ليفسر بذلك ما تنطوى عليه حقيقته ،
فشكل العقل اليقين وشكل الفهم البصر ، وشكل البصر المعرفة . . ثم
يذكر بعد ذلك ضده ، فضد العقل الهوى وضد الفهم الوهم وضد المعرفة
النكرة . وضد اليقين الشك . . ثم يذكر بعد ذلك علاماته ، فللفهم ثلاث
علامات : العصمة من التهلكة . عدم الغضب . عدم التعجب من أمر الله ،
وللبصر ثلاث علامات أيضا : المداراة . والمواساة . والمأفاة ، ولليقين
ثلاث علامات : عدم الاهتمام للشيء . عبادة الله على المشاهدة . الاستعداد
للموت . . ثم يذكر بعد ذلك أنواعه وبم يكون استكمالاً لهذا التحليل
وتتبعا لدقائق ملكات العقل ونواحيه المختلفة ، فیر اثنا لا ننظر من هذا
التحليل الا بمقدار محدود ، اذ يصل فيه الى الشكر فحسب أى يعرض
فيه لمشرين من هذه الأعوان ، أما الباقي فلا نجده فى النص الذى
انتهى اليه وان كان الترمذى فيما يغلب على الظن قد استكماله حتى
نهايته .

ولكى نوضح خصائص هذا التحليل لنواحي العقل يجب أن نذكر أن الترمذى تفسيرا آخر لنواحي العقل وملكانه وهو التفسير الذى ذكرناه عندما عرضنا للكلام على ناحية الحق ، فقد تصور فيه العقل محاربا له جيشه وأعدائه كما تصور له منازعا قويا له جيشه وأعدائه أيضا وهذا المنازع هو الهوى ، فتفسير الترمذى للعقل فى ذلك المقام هو تفسير لحرب بين قوتين من قوى الوجود فعرض الترمذى لتحليل العقل من زاوية خاصة غير التى يعرض لها الآن كان همه فى ذلك التفسير أن يبرز نواحي القوة الفعلية والفلبة والقهر من ملكات العقل ، أما التفسير الذى نحن بصده الآن فيحاول الترمذى أن يكون أكثر تأملا وأهدأ نفسا وأدنى الى عواطف التصوف والدين فيما يأخذ فيه من تحليل تحت تأثير وجدان رقيق حساس مرهف .

وإذا كان هذا التفسير يتجلى فيه التأمل الدقيق والاحساس الرقيق فان ذلك التفسير يتجلى فيه التحليل البالغ والاحاطة انشاملة والنفوذ البعيد المدى يتجلى كل ذلك بمقدار يدعو الى الإعجاب المفرط والتقدير البالغ لقدرة الترمذى على استبطان الأمور والنفوذ الى أعماقها وإن كان ذلك ينبعث عن نظرة خاصة فى الفلسفة الكونية هى فكرة الثنوية .

ج - مقومات العقل « تحليل » :

١ - العقل هو المرحلة الثانية من مراحل المعرفة :

٦٥ - والترمذى فى تدرجه مع الانسانية فى رقيها الاجتماعى والعقلى والحضارى يتبين فيها مراحل تتصل بمراحل المعرفة عنده او بشعب المعرفة ، فالعقل هو الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهو المرحلة الثانية من مراحل المعرفة فى سيرها واتجاهها نحو قمتها وهو صورة من الانسانية فى جميع نواحيها فى مرحلتها الثانية من مراحل تطورها وريقيها نحو غايتها .

كان الانسان يحيا حياته البدائية فى رحط او قبيل تربطه به مجموعة من الشعائر والعقوس والعادات تنطوى على روح جمعية كانت هى كل الصلات الاجتماعية التى بدأ فى ادراكها الانسان ، ولكنه بعد أن سار فى حياته الاجتماعية قدما أبو لعله بعد أن اضطر الى الهجرة من موطنه الأولى الى مواطن جديدة فقد بدأت تنشأ عنده حياة اجتماعية أخرى أكثر رقىا وبساطة ، فقد ترك الحياة الجمعية الأولى الى الروح « الفردية »

الجديدة التى بدأت تتكون فى ظل البيئات الجديدة او فى ظل المراحل الاجتماعية الجديدة . وعرف فى صلاته الاجتماعية الجديدة الوانا أخرى من النظم مثل الأسرة والعائلة والمدينة .

كانت الموجودات جميعا أمام الانسان الأول سرا مغلقا رهيبا لا يتناولها الا وجوداته ومشاعره وأخيلته فتنسج حولها الأساطير التى تفصح عن الرهبة والجلال ، ولكنه بعد أن تقدم فى طريق الرقى الحضارى فقطع بعض مراحله استطاع أن يسلم من هذه الموجودات بعض الميادين يخضعها لمشاهدته وتجربته ، وكانت الطبيعة أول هذه الميادين التى استطاع الانسان أن يخرجها من عالم الرهبة والجلال الى عالم المشاهدة والتجربة والواقع وبدأ يفسر السعد والنحس ، والنفع والضر على أساس من نور التجربة والواقع والمشاهد .

كانت المعرفة الأولى للانسان معرفة أشبه بالادراك الغريزى ، وكانت ملكاته العقلية أشبه بالفرائز أو الحواس ، وكانت طريقة ادراكه نوعا من الإلهام أو الحدس أو الانفعال ، ولكنه حين بدأ يسيطر على الطبيعة بدأت ملكاته العقلية فى النضج فاهتدى الى المشاهدة والتجربة والتحليل كما اهتدى الى كثير من القوانين التى تربط أجزاء الطبيعة مثل قانون العلة والانفعال والتناسب والتعالى وغير ذلك من القوانين . كل ذلك عمل على نضج عقله وان يكن على حساب جزء كبير من ملكاته البدائية الأولى، وهكذا ظهر العقل التحليلي الجديد منافسا خطيرا للملكة الادراك الأولى البدائية وأخذ يبسط نفوذه على كثير من ميادينها بل أخذ يعمل لينتزعها عن عرشها ليترع هو عليه .

بدأ النزاع إذن مع هذه المرحلة الثانية من مراحل الإنسانية بين العقل النظرى الجديد وبين الوحي أو الحدس أو الإلهام التى كانت مدد الانسان فى المرحلة الأولى ، ولكن هذا النزاع لم يكن نزاعا بين طرفين متضادين أو متناقضين بل كان نزاعا بين الفرع وأصله أو بين الولد وأبيه .

بدأ العقل النظرى الجديد ينزع لنفسه ميدانا يسيطر عليه ، فانتزع لنفسه ميدان الطبيعة وأحس السيطرة عليه ما لم يحسنه أبوه ، وعرض بعد ذلك لميدان المجتمع فلم يستطع أن يستقل به ، ولم يستطع أن ينسحب منه فوجد نفسه فى كفاح شديد يزداد شدة وعنفا كلما حاول أن يجتاز هذه المنطقة التى اقتطعها لنفسه من هذا الميدان وضما الى ميدان الطبيعة الذى استقل به أما ميدان الكون فقد قصر على أن يرنو اليه بطفه .

كان الميدان الاجتماعى هو ميدان النزاع بين العقل النظرى الجديد وبين ملكات المعرفة الاولى ، ولكن الميدان الاجتماعى فى هذه المرحلة ليس هو الميدان الاجتماعى فى المرحلة السابقة . فالحياة الجمعية التى كان يحياها الانسان قد انتقضت وكثير من خصائصها قد الحق بميدان الطبيعة وروح الفردية قد بدأت تظهر فى هذه المرحلة ، وتحل المكان الاول من الميدان الاجتماعى ، وهكذا أصبح الميدان الاجتماعى فى هذه المرحلة هو الاخلاق واصبح موضوع المعرفة او موضوع النزاع بين العقل النظرى الجديد ، وبين ملكات المعرفة الاولى يدور حول الانسان فقط او يدور حول الانسان اولا ، وكل مايمسه بعد ذلك فانما هو تبع له .

ومعنى ذلك أن المعرفة انتقلت من هذا الفضاء الواسع للموجودات من طبيعة ومجتمع وكون فتركزت فى الانسان أو مايمسه من ناحيته الاجتماعية من اخلاق ، ذلك هو موضوع المعرفة فى هذه المرحلة .

اما منهج المعرفة ازاء هذا الموضوع فقد كان مثار المناقشة والنزاع لم يستطع أن يستقل به احدهما دون الآخر .

اما المنهج الاول فمقد كان يعتمد أولا على تمثيل مسورة الحياة الاجتماعية التى بنسدها تمثلا واضحا كاملا يشمل جميع نواحيها وأجرائها وصلاتها ، وكان يعينه فى ذلك شدة احساس الملكة الموكلة بهذا التمثيل أو التخيل بجميع مطالب الحياة الاجتماعية ، وكان ذلك أشبه بالوحى أو الالهام يعتمد على ملكة فى الانسان تؤخذ بالشحذ والتوجيه والمران ، فكانت تنجبه نحو هدفها وتحس بما يطلب منها ، ثم تصل فى ذلك الى درجة من الكمال باختلاف استعدادها فى كل شخص ، فكانت المعرفة حينئذ تعتمد فى ادراك موضوعها على ملكة العارف وعلى منهج من الدوق أو الالهام .

اما المنهج الثانى فهو يعتمد على القوانين النظرية التى يحاول أن يخضع لها موضوعه . وإذا كان ذلك قد نجح فى ميدان الطبيعة التى تخضع للحس والمشاهدة والتجربة فقد يكون بعيدا فى موضوع الاخلاق لأن الانسان فى مواطنه ونزعاته والمجتمع فى عقده واختلاف وجهاته مازال بعيدا عن أن يخضع لقوانين الطبيعة .

بين المنهج الاول الذى يعتمد على الدوق وعلى ملكات الانسان وبين المنهج الثانى الذى يعتمد على القوانين النظرية والتحليل قام النزاع قويا شديدا فى شان الاخلاق والناحية الاجتماعية للانسان ، اما كل

واحد من المنهجين فهو يسعى للغاية التى يسعى اليها الآخر ، يسعى الى أن يخضع موضوع النزاع بمنهج معرفته هو وقد خطا كل منهما فى ذلك خطوات بعيدة أعجب الترمذى بكل منها لما تنطوى عليه جميعا من غاية يقدسها ، وهو انما ينظر الى الغاية والقصد أولا - فليستعز اذن بكلا المنهجين فى تدعيم هذه الغاية التى ينشدها كل منهما والتى يسعى الترمذى لتدعيمها ، ولكن فيما دون هذه الغاية فان المنهجين لا يبلغان من نفس الترمذى منزلة واحدة .

اما المنهج التحليلى النظرى فهو يريد أن يستوعب موضوعه فى صورة من القوانين والقواعد ، وهو بعد ذلك يريد أن يستقل بموضوعه هذا من بقية الموضوعات التى تتصل به ، او لعله يريد أن يستقل به عن بقية الموضوعات الأخرى التى تتصل به ولا تخضع لمنهجه هو ، فهو يريد أن يستقل بموضوع الأخلاق او الإنسان مما يتصل به هذا الموضوع من بقية النواحي الاجتماعية ، او من بقية الموجودات الكونية وان كان يريد أن يوفق الصلة بينه وبين الطبيعة كما يريد أن يلحقه بها .

أما المنهج الأول فان يكن بدائيا الا انه يعتمد على الملكة والدوق دون القوانين والقواعد ، والقوانين ان اضطربت فى بعض الأحيان او قصرت عن موضوعها فان الملكات ليست عرضة لذلك ، فهى لذلك اوفى واكثرى وان تكن تبدو فى بعض الأحيان فى صورة من الغموض واللبس . وهو بعد ذلك لا يريد أن يستقل بهذا الميدان الجزئى عن الميدان الواسع الكلى فهو يتأثر به اشد التأثر ويتصل به كل الاتصال ، فالأصل الميتافيزيقى الكونى انما يرتبط به الفرع الإنسانى الأخلاقى ، ولذلك فهو لا يقف عند الجزئى دون الكلى .

كان الترمذى يقف دائما فى صف المنهج الأول الذى يعتمد على الدوق والالهام والملكات ، وكان ذلك أبلغ فى الوصول الى غايته التى ينشدها ، وكان ذلك المنهج أيضا هو العمود الفقرى الذى يربط شعب المعرفة جميعا من مراحلها الأولى البدائية الى مرحلتها الأخيرة وعلى طول هذا العمود الفقرى تبدو الشعب المختلفة للمعرفة فى صورة من التطور والتدرج يكمل بعضها بعضا ويتم بعضها الآخر وشعبتنا الثانية هذه هى احدى هذه الشعب .

ولكن ما هذه الملكة التى يعتمد عليها الترمذى فى المرحلة الثانية من مراحل المعرفة ، لتكن الشعب الثانية من شعب المعرفة ولتكن مصدر الوحي أو الالهام أو الدوق أو الحديث فى ميدان الناحية

الاجتماعية للانسان أو فى ميدان الاخلاق ؟ تلك هى ملكة العدل التى يتخذها الترمذى زمرا لشعبة العدل . العدل بين الانسان ونفسه ، وبين الانسان وغيره ، وبين الانسان والمجتمع . هو عقال النزعة الفردية فى المجتمع ورباط هذه النزعة بالحياة الجمعية الأولى التى كان يحياها الانسان ، هى الشعبة الثانية من المعرفة التى توفق بين المنهجين المتنازعين فيما بينهما وتصل بينهما وبين مناهج شعب المعرفة الأخرى .

٢ - مقومات شعبة العدل :

٦٦ - تبدأ شعبة العدل فتصرف الى حد كبير عن الجانب الميتافيزيقى اذ تركز اهتمامها فى الانسان أو الجانب الأخلاقى ، أما ماعدا ذلك من النظر الكونى أو الميتافيزيقى فهو مقدمة لهذا الغرض لا يقصد اليه فى ذاته ، ولكنه يقصد اليه فى شعبة العدل للتقدمة بين يدى الدراسات الإنسانية أو الأخلاقية .

والجانب الدالامى هو الجانب المقدم فى منهج شعبة العدل فهو يعتمد على الملكات الدائمة أكثر مما يعتمد على المنهج الموضوعى الذى يتشبه بالقواعد والقوانين . فالعدل هو قبل كل شىء ملكة أصيلة فى الانسان ، ومنها تصدر شعبة العدل التى هى إحدى شعوب المعرفة والتى نطلق عليها اسم الحكمة حين نريد أن نختار لها لفظا اصطلاحيا من الفاظ المعرفة .

الحكمة الظاهرة أو علم التدبير هى الشعبة الثانية من شعب المعرفة أو هى شعبة العدل وهى تطلق على ثلاثة عناصر أساسية هى قوام هذه الشعبة .

أما العنصر الأول فهو العدل أو الاعتدال أو القصد ، وهو أخسذ الأمور بالحكمة والتدبير ، ومعنى ذلك أن الانسان يجافى الغلو والتطرف فى سلوكه معتمدا فى ذلك على نوع من الحكمة يرى بها عواقب الأمور وتدبير أمرها ، فيسلك أقوم الطرق وأقربها قصدا ، وهو طريق الاعتدال أو الحكمة أو العدل ، الاعتدال فى نزعات النفس والعدل مع الغير والحكمة فى الوقوف على نتائج هذا وذاك .

وأما العنصر الثانى فهو الجهد أو الإرادة ، فان الانسان الذى يقف على الحكمة والتدبير يحتاج الى نوع من الجهد كى يحمل نفسه على سلوك طريق العدل والقصد ، يحتاج الى أن يقاوم نفسه وشهواتها

فمحتاج الى نوع من الجهد يجائى به شهوات النفس ويحملها على طريق القصد ، لا يعنيه فى ذلك الا الحكمة او الوقوف على التدبير ، فان من اعتدى الى مبادئ الأمور وعواقبها سهل عليه أن يلزم جانب القصد مهما كلفه ذلك من جهد أو مشقة .

وأما العنصر الثالث فهو الصدق أو الاطمئنان . فالعدل وهو الانصاف من النفس تتقبله النفس دائما بالجدل والتأويل محاولة أن تنحرف عن طريقه ، واصوله التى يعتمد عليها من الحكمة يصيبها مايعرض لهذا العدل من الشك والجدل ، فاذا كان العدل فى حاجة الى جهد واردة كى يستقيم امره وللازمة النفس فانه فى حاجة الى اطمئنان أيضا الى مايعتمد عليه من حكمة ، والى صدق النظر فى أمور التدبير ، فالصدق عنصر اساسى من عناصر الحكمة تقوم عليه فيدفعها نحو الجهد والعدل ، ولعل الترمذى قد لاحظ ذلك ، فجعل الصدق وهو محور التسدرج والرقى بين درجات المعرفة ، يبدأ من أدناها وينتهى الى آخرها تأخذ كل شعبة منه على قدر منزلتها من درجات المعرفة ، فالصدق الخالص هو أعلى درجات المعرفة وهو منزلة الصديقين ، وأما الصدق فقط فهو الحكمة الظاهرة وهو الشعبة الثانية من شعب المعرفة وهو درجة الصادقين ، وهو درجة بين درجتين ، بين درجة المتقين وهى أدنى درجات المعرفة ، ودرجة الصديقين وهى أعلى الدرجات .

والحكمة الظاهرة أو علم التدبير أو شعبة العدل هى صدى مزاج انساني خاص كانت تنطوى عليه الأمم التى خوطبت بالحكمة أو العدل — كانت صدى الحرص والشك والحزن ، وهذه جميعا هى صدى النزعة الفردية فى الانسان ، فكان الصدق هو العنصر الذى يحد من هذه جميعا ليربط بين الانسان وبين المجتمع ، وليشيع فى نفسه الاطمئنان الى طريق العدل ، وليحد من اثر الواجبات الثقيلة التى يفرضها عليه المجتمع والتى كانت تشيع فى نفسه الحزن والجهد والالام ، ويحمل عليها نفسه مكرها .. فالصدق هو الدعوة الى الايثار والاطمئنان والصبر ، وهى جميعا من معانى العدل والصدق والحكمة . كان الحق فى المرحلة السابقة من مراحل المعرفة يشيع فى نفس الانسان الخوف والخضوع والتعلق بالحب ، وكان لذلك اثره فى أن يرهف ملكة الانسان الاجتماعية فى طريقها نحو المعرفة ، ولكن العدل فى هذه المرحلة نراه يشيع فى النفس الحكمة والاطمئنان الى التدبير ، أو بعبارة

أخرى يحاول أن يثبت فيها الإيثار والإطمئنان والصبر ، وهذه جميعا هي أصول الأخلاق أو هي العناصر التي تتجه إلى المصلحة الأخلاقية في الإنسان ، فتشجعها وترهف من حدها وتوجهها في طريقها ، وهذه المصلحة هي التي تقوم بالمعرفة أو تقوم بإدراك موضوعها ، وعلى قدر حساسيتها يكون استعدادها للمعرفة ، واستعدادها للإلهام والوحي والذوق .

٣ - مصادرها :

٦٧ - يقف الترمذى على طائفة من الثقافات تعرض جميعها للحكمة أو لشعبة العدل تحاول أن تتناولها بالإيضاح والتفسير وكل ثقافة من هذه الثقافات إنما تتناول هذه الحكمة من جانب خاص . والترمذى برغم اختلاف هذه الثقافات في أصولها التي تعتمد عليها وفي أنواعها التي ترجع إليها فإنه لا يرى بأسا من الاستعانة بها في الغاية التي اتفقت فيها جميعا ، فالعبرة عند الترمذى دائما بالغاية أو القصد دون الثقافة أو الفكرة التي قد تختلف من بيئة إلى بيئة ، ومن أمة إلى أمة ، فلا يصعب على الترمذى إذن أن يجمع بين هذه الثقافات جميعا إذ كانت قد اتفقت في غايتها ، وخاصة أن كل واحدة منها إنما تعرض للغاية المشتركة من جانب خاص تحاول أن تكشف عنه ، فمجبوع هذه الثقافات جميعا يجعل شعبة العدل عند الترمذى ويوضح ما تنطوي عليه من حكمة .

أما الثقافات الأساسية التي ترجع إليها الأفكار والنظريات التي يستعين بها الترمذى في شعبة العدل فترجع إلى ثلاثة أنواع رئيسية :

١ - أما النوع الأول من هذه الثلاثة فهو الثقافة الطبيعية الحرة ، وهذه الثقافة كانت تعتمد على المنهج الطبيعي في دراسة الكون والطبيعة والإنسان وما يتصل بها بعد ذلك من علم الحياة . . كان هذا المنهج هو المنهج السائد في الثقافة اليونانية في الفلسفة الطبيعية وفي علوم الطبيعة والحياة . انتقل هذا المنهج إلى الترمذى عن الثقافة اليونانية مباشرة مع ما انتقل إليه من علوم الأوائل أو انتقل إليه عن طريق مراكز الثقافة اليونانية في مملكة بلخ إحدى ممالك خلفاء الإسكندر أو انتقل إليه عن طريق المدرسة الطبيعية الطبية التي نشأت فيما وراء النهر على غرار المدرسة اليونانية ، التي كانت تحتضن علوم الأوائل والطب على عهد العباسيين .

أما الصورة التى انتهى فيها هذا المنهج الى الترمذى فهى فكرة العناصر الأربعة : الماء ، والنار ، والتراب ، والهواء . وما يتبعها من الخواص الأربعة : البرودة ، الحرارة ، اليابوسة ، الرطوبة ، وما يتصل بها بعد ذلك من الأمزجة الأربعة : الدموى ، والبلغمى ، والسوداوى ، والصفراوى . وامتزاج كل مجموعة منها بالتناسب والاعتدال لتخرج عنها الكائنات الكاملة على درجة من التدبير والحكمة . . هذه الفكرة التى نجدها فى تفصيل وأسهاب عند مدرسة أخوان الصفا بعد ذلك إذ كانوا يدمون نشرها فى محيط البيئة الإسلامية .

أما المعرفة والأخلاق فهما اثران للتمازج بين عناصر الطبيعة يبلغان درجة الكمال والتوفيق إذا كان المزاج متناسبا معتدلا ويقفان دون ذلك إذا قصر المزاج عن ذلك .

هذه هى الفكرة الطبيعية فى تفسير المعرفة الإنسانية استعارها الترمذى لشعبة العدل لأنها تكشف عن حكمة مضطربة تجرى وراء ظواهر المعرفة ، تكشف عن ناحية من نواحي التدبير المحكم يفسر به ملكات الإنسان فى الأخلاق والمعرفة ويدمو الى القصد والاعتدال ، فالتطرف أو غلبة أحد العناصر على الباقي مفسدة وتجب عن طريق القصد والعدل ، فالتحرى والتوقف والتثبت كل هذه هى الحصول التى تقذف بالمعرفة الإنسانية فى طريق الإلهام والذوق وفى طريق التثبيت والتوفيق .

٢ - وأما النوع الثانى من هذه الثلاثة فهو يرجع الى فكرة ثنوية أخلاقية تلك هى فكرة الخير والشر أو فكرة العقل والهوى ، ولعلها انتهت الى الترمذى عن طريق الثقافة المانوية خلال بعض قراءاته الفارسية التى نجد بعض آثارها وأصطلاحاتها خلال مؤلفاته .

الإنسان عند الترمذى ميدان صراع بين قوتين تحتل كل منهما جانباً منه ، وهاتان القوتان هما الخير والشر ، أو القلب والنفس ، أو العقل والهوى ، وهاتان القوتان تظهران فى ميدان الصراع الإنسانى فى صورة فكرة نفسية ، وفى ميدان الصراع الأخلاقى فى صورة فكرة أخلاقية هى فكرة الخير والشر . ولكنهما فى الميدان الميتافيزيقى ترجعان الى أصلين اثنين قديمين هما النور والظلمة . وقف الترمذى عند الجانب الأخلاقى ، ولكنه مس الأصل الميتافيزيقى فى 'رفق وهوادة' ، فاعتمد عليه فى أجمال وعموم ، ذلك أنه وإن يكن مذهبا الهيا إلا أنه مذهب ثنوى يباعد التوحيد بماعدة شديدة .

وهذا المذهب الأخلاقي إنما يصور الصراع النفسى بين الخير والشر ، وهو أقوى صورة يستطيع بها الترمذى أن يوضح ما تنطوى عليه شعبة العدل من جهد وإرادة ، فهذا المذهب يصور حرباً زبوناً لا ينطفئ لها أوار بين الإنسان والشيطان ، أو بين القلب والشهوة ، وهو يدعو جانب الخير دائماً أو جانب العدل كى يكون غالباً مظفراً .

٣ - وأما ثالث هذه الأنواع فهو يرجع الى فكرة البدء والميثاق التى دخلت الى أوساط الصوفية المسلمين فى القرن الثالث الهجرى ، وهذه الفكرة تذهب الى تفسير الأخلاق والمعرفة والحفظ تفسيراً يرجع الى بدء الخلق ، فالله حين اخذ الميثاق على بنى آدم حين كانوا فى صلب آدم ، منهم من أجاب طوعاً ، ومنهم من أجاب كرها ، فاختلفت حظوظهم من السعادة والمعرفة والأخلاق باختلاف ذلك ، وهم قبل ذلك حين خلق الله آدم بيده الكريمة . منهم من كان أقرب الى هذه اليد من غيره ، ومنهم من تولاه الله أكثر من غيره ، فاختلفت حظوظهم لذلك ، لاختلاف حظهم الأزلى من تولى الذات الإلهية .

وهذه الفكرة بمنهجها القصصى انتهت الى الترمذى ، كما انتهت الى غيره من صوفية القرن الثالث عن طريق الأوساط الشيعية التى أخذتها من الفنوصية القديمة ، وظهرت بعد ذلك فى أبواب متعددة من النور المحمدى ، أو الحقيقة الإدمية أو ضمير الكون أو الكلمة أو غير ذلك من المذاهب والعقائد .

وربط الأخلاق أو الإنسان بهذه الفكرة الإلهية الميتافيزيقية - إنما كان يرمى الترمذى من ورائه الى أن يرجع بأصول الأخلاق الى مصادر بعيدة قوية ، فلم ير أن يربطها بالطبيعة أو المزاج فحسب ، أو أن يربطها بقوتين متضادتين تفض كل منهما من قدر الأخرى ، بل حاول أن يربطها بالقوة العظمى المطلقة ، فرأى أن يربط الأخلاق والمعرفة بخلق العالم الأول يوم الميثاق ، وكان يرمى من وراء ذلك الى أن يكشف عن جانب الصدق والاطمئنان فى شعبة العدل أو بعبارة أخرى كان يرمى الى أن يربط المعرفة والأخلاق بناحية الإيمان .

هذه هى الأنواع الثلاثة من الثقافات التى استعان بها الترمذى فى تدعيم شعبة الحق وفى الكشف عن جنباتها وعناصرها ، وهذه الأنواع الثلاثة تختلف فيما بينها فى الأصول الميتافيزيقية التى تعتمد عليها ، فالتنوع الأول منها يرجع الى فلسفة طبيعية تذهب الى الكثرة ، وأما

النوع الثانى فيذهب الى فلسفة الهية ثنوية ، وأما الثالث فيرجع الى نظرة دينية موحدة وإن كانت تصطنع المنهج الأسطورى القصصى ، أما هذه الأفكار على اختلافها فى أصولها الميتافيزيقية فهى متفقة فى ميدان الأخلاق ، فكل منها يكشف عن جانب من جوانب الملكة الأخلاقية الانسانية التى يريد أن يكشف لنا عنها ، ولذلك استطاع أن يجمع بينها جميعا ، كما استطاع أن يستخدمها فى غايته ولعله استطاع أن يكشف بها عن هذه النواحي الخفية التى كان يحسها فى جنبات الحكمة أو شعبة العدل ويجهد فى سبيل ايضاحها .

٢ - «الصدق»

١ - ما هو الصدق ؟ (تحديد وشرح) :

٦٨ - والصدق عند الترمذى هو الشعبة الثالثة من شعب المعرفة وهو يكون دائما على العقول ، وأما ضده فهو الكذب ، فإذا افتقد الصدق من عمل خلفه الكذب ، ولئن كان الترمذى قد صار فى تحديده لشعب المعرفة من الظاهر الى الباطن ، فبدأ بالحق ثم نرى بالعدل فهو هنا ينتهى بالصدق الذى هو رمز العلم الباطن أو رمز الحكمة العليا والذى يكون قوام المعرفة .

والترمذى فى تقسيمه المعرفة الى شعب ثلاث إنما كان ينظر الى هذه المعانى التى تقوم بها كل شعبة من هذه ، أو لعله كان ينظر الى هذه المذاهب والنظريات التى تنطوى عليها كل شعبة من هذه الشعب التى يريد أن يكون منها جميعا نظريته هو فى المعرفة . فالحق وهو على الجوارح إنما كان ينظر فيه للمذاهب التى تبدأ نظريتها من الكون وتدين فى فلسفتها بالخضوع لعالم الغيب الذى يتدخل من حين لآخر فى عالم الشهادة فهو خاضع له وتابع له ، والعدل وهو على الجوارح إنما كان ينظر فيه للمذاهب التى تبدأ نظريتها من الإنسان وتذهب فى فلسفتها الى تفسير يبدأ بالتمييز بين القوى المتباينة للإدارة والسلوك فى الإنسان ، وأما الصدق وهو على العقول فينظر فيه الى المذاهب التى تبدأ نظريتها من المعرفة لا من ناحية مصدرها ونشأتها وكيفية تكوينها فى الإنسان ، فهو إنما يدين باليقين دون الشك ، ولكنه من ناحية قيمتها وأثرها وخطورها والدور الذى تقوم به فى نظرة الإنسان وعقيدته . من هذه الشعب الثلاث جميعا تستكمل المعرفة عند الترمذى أركانها ، ولعلها تكتسب أخصر مميزاتها من هذه الشعب الثلاثة وحدها .

والصدق عند الترمذى - يشمل علوما ثلاثة :

أما الأول فهو علم الأسرار أو علم الذات •

والأصل فى الصدق هو مطابقة القول للحق فيكون الخير مطابقا للواقع ومطابقته للواقع لا تتأنى الا بشيئين اثنين صحة الاحاطة والعلم بالواقع ، ثم صحة النية فى الأخبار عن هذا العلم ، والترمذى حين يجعل الصدق على

المقول انما يلتفت الى الشرط الاول وهو صحة الاحاطة والعلم بالحق ، ولعله لا يشترط أن يكون ذلك في الاخبار أو القول فالصدق عنده هو الاحاطة بالواقع والعلم به علما صحيحا لا مدخل للخطأ فيه ، أما الاخبار والنية فهما شيء ثانوى بالنسبة لما هو بصدده .

والأصل الاول في الصدق الترمذى أن الأصل الاول الذى يتوقف على العلم به - علما صحيحا لا دخل للخطأ فيه - العلم ببقية الأصول الأخرى علما صحيحا أيضا ، وهو علم الأسرار فهو الجانب الأيمن من علم المعرفة « فالمعرفة سفينة حملتها اليمنى أسرار الله وحمولتها اليسرى سمات الله » (نوادير الأصول ٣٣٠) ، وهذا العلم هو العلم الاول عند الترمذى ، ولذلك أطلق عليه علم الأسرار ، فعلى الوقوف عليه مدار الوصول الى بقية العلوم الأخرى وهذا العلم هو من الرحمة العظمى .

وعلم الأسرار هذا على شعب أيضا نستطيع أن نتبين منه ثلاثا :

أما الشعبة الأولى وهى الغالبية عليه والتي اتخذ اسمه منها فهى علم الربوبية ، أو بدء الربوبية وبدء التدبير أو حكمة الله . فأسرار الله هى الجانب الأيمن من كنوز المعرفة ومعها الرحمة . والأسرار مطبوعة من الخلق الا عن أهل جذبة الله الذين أدرجهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وجعلهم قرة عينه فسار بهم على طريقه وجعل سقايهم من مشربه ومرعاهم من مالك الملك بين يديه على مائدته ، تلك ضيافة محمد صلى الله عليه وسلم لقرّة عينه فى عرس الله ، وهو بدء الربوبية وبدء التدبير وتلك حكمة الله . (نوادير الأصول ٣٣٠) .

وعلم الربوبية هذا هو العلم الذى يعرض لبدء الخلق والميثاق والمقادير ، فهو الذى يتناول هذا الكون من حيث نشأته ومن حيث صلته بعالم الغيب ، وهذه العلوم هى الأسرار المطبوعة من الخلق والتي لا تذهب الا لأهل جذبة الله الذين أدرجهم محمد صلى الله عليه وسلم والتي لا تكون معرفة بدونها « وقال أصبح علامة للأولياء أن يروى شيئا من أصول العلم قيل وكيف ذلك ؟ قال علم الابتداء وعلم المقادير وعلم عهد الميثاق وعلم الحروف هذه أصول الحكمة وحكمة العلماء هى » عطار تذكرة الأولياء .

فعلم الربوبية هذا هو أصل الحكمة . والوقوف عليه هو الوقوف على الأسرار فيعلم حكمة الله وتدبير الله للأمور وكيف يسير هذا الكون .

أما الشعبة الثانية من علم الأسرار فهي علم الذات أو علم الغيب أو علم الألوهية . وعلم الذات هذا هو أصل في علم الأسرار غير أن الإحاطة بذات الله وهويته غير ممكن « فهويته لا تدرك في الدنيا ولا في الآخرة وإنما نظر العباد فالى الصفات ، والرؤية هي انقراج الحجاب لزهرة العين والنظر ، زهرة العين والادراك والاشتغال ، وهو لا تدركه الأبصار » المسائل المكنونة ١٨ .

فالادراك أو الاشتغال أو الإحاطة بذات الله غير ممكن ، وإنما يكون النظر والرؤية فقط غير أن علم الذات هذا على نوعين علم الذات وعلم الصفات أو علم الغيب وعلم الشهادة ، فالأول من هذين النوعين هو الذى لا يحاط به ، وأما الثانى فهو الطريق اليه « الغيب باطن في الذات ، والشهادة ما ظهر من الملك والجمال والجلال والعظمة والرحمة والبهاء والبهجة والسلطان وما أبرز من الرأفة والحب والشفقة » المسائل المكنونة ٢٥ .

فعلم الصفات أو علم الشهادة هو الذى يقلب على الشعبة الثانية من شعب علم الأسرار وهى علم الذات فالمعرفة عند الترمذى سبع شعب: « - الجمال والجلال والبهجة والسلطان والبهاء والعظمة والرحمة » المسائل المكنونة ٤٠ « وكل شعبة من هذه الشعب تكشف عن ناحية من نواحي الذات » .

والمعرفة بهذه الشعب أو ادراك الصفات هو كل ما يستطيعه الخلق من ادراك الذات وهذا هو ما يعرف بعلم الألوهية أى العلم الذى يتصل بذات الله . والترمذى يميز بين علم الألوهية والربوبية فمن هذا يصدر نوع من التدبير وعن الآخر يصدر تدبير ثان

والشعبة الثالثة من علم الأسرار هي علم الحظوظ والمنن أو المعرفة بآلاء الله أو علم الولاية . فإذا كانت الشعبتان الأوليان تتناولان علم الربوبية وعلم الألوهية فإن هذه الشعبة تتناول ناحية ثالثة وهى صلة الإنسان بهاتين الشعبتين ، وهذه الصلة تشرحها فكرة المنن أو آلاء الله . « فكنوز المعرفة مطوية عن الخلق إلا عن أهل جليلة الله الذين أدرجهم بمحمد صلى الله عليه وسلم » نوادر الأصول ٣٣٠ وأهل الجذبة هؤلاء هم الأولياء « هناك أسرار الله طواها عن العباد وأسرار الرسل طواها عن العباد وأفشى بها للرسل وأسرار الأولياء أفشى بها اليهم وطواها عن سائر الموحدين ، وهذا هو المتشابه وهو زينة المحكم من القرآن » نوادر الأصول ٣١٦ والمعرفة بدرجات العباد من العباد وبحظوظ أهل الجباية هو تمة علم الأسرار

فيه يعلم حظوظ الأنبياء والأولياء والابدال ، فلذلك كان علم المن أو علم الآلاء الله جزءا متما لعلم الأسرار من بين علوم المعرفة « فخشوع القلب من المعرفة ، فكلما كان أوفر حظا من العلم بالله والمعرفة بالآله كان أخشع نواذر الأصول ٣١٧ . وعلم المن أو الحظوظ هذا هو العلم بحب الله لعباده الذين اختصهم ، فالوقوف على هذا الحب وقوف على علم الأسرار، وقدها هم الترمذى بايضاح هذا الجانب فى كتابه ختم الولاية فسأل كثيرا عن الحب والحظوظ والآلاء فهى أسرار صلة الخلق بالحق . « ما شراب الحب ؟ ما كأس الحب ؟ من أين عين الاختصاص ؟ ما شراب حبه لك حتى يسكرك من حبه لك ؟ ما القبضة ؟ من الذين استوجبوا القبضة حتى صاروا فيها ؟ ما صتيه بهم فى القبضة ؟ كم نظرتهم الى الأولياء فى كل يوم ؟ الى ماذا ينتظر منهم ؟ الى ماذا ينتظر من الأنبياء عليهم السلام ؟ كم اقباله على خاصته كل يوم ؟ ما المعية مع الخلق والأصفياء والأنبياء ؟ « كل هذه وغيرها من مسائل علم الآلاء أو المن، التى بحب الوقوف عليها لمعرفة علم الأسرار ، وهو يعالجها وغيرها فى كتاب ختم الولاية .

وأما العلم الثانى من علوم الصلوق فهو علم السمات أو علم الصفات :

وعلم السمات هذا هو الصنف الآخر من كنوز المعرفة الذى يكون على اليسار « المعرفة سفينة حملتها اليمنى أسرار الله وحمولتها اليسرى سمات الله » نواذر الأصول ٣٣٠ وإذا كان العلم بالأسرار من الرحمة العظمى فالعلم بالسمات من الحق فالحق مع السمات ، « واثقال السمات حشوها فى الأمثال والأسماء الحسنى » . نواذر الأصول ٣٣٠ .

وأسرار الله هى الحكمة العليا ، ولكن السمات هى الأمثال العليا والآباء الحسنى ، ومعنى ذلك أن علم السمات علم مكمل لعلم الألوهية فالأمثال العليا والأسماء الحسنى هى الطريق الى علم الذات ، فالترمذى ينهى عن التفكير فى ذات الله « ومن أراد أن يتفكر فليتكلم فى عظمته أو صفاته » « المسائل المكونة ٢٤ » فهى الطريق الى الذات أو الى علم الألوهية . غير أن علم السمات هذا يمتاز عن علم الألوهية بأن فيه نزعة سلوكية ينطوى عليها .

وهذه النزعة السلوكية فى هذا العلم توضحها القاعدة المشهورة التى تقول ان المعرفة بالفضيلة هى آياتها ومزاوتها ، وكذلك المعرفة بصفات الله والتحقق بعلم الألوهية هو التخلق بأخلاق الله ، فيكون علم الصفات أو علم السمات علما ذا شعبتين أما الأولى فهى نظرية وأما الثانية فهى سلوكية ، أما الناحية النظرية فيقلب عليها علم الألوهية ، وأما الناحية الأخرى فيقلب عليها علم السمات أو الأسماء أو الصفات .

ان لله اخلاقا عددها ١١٧ خلقا . والعلم بهذه الاخلاق هو المعرفة وهذه المعرفة لم توهب للناس جميعا ولا لاهل العصور جميعا ، بل هي منح من الله تعالى يعطيها على من العصور حتى تتم المعرفة به ، فهذه الاخلاق اعطيت كل رسول منها نصيبا وكل نبي منها خلقا ليكشف كل واحد منهم عن جانب من جنبات الذات الالهية فتتم بذلك المعرفة ، ولكن هذه الرسل « مضت ولم تتم هذه الاخلاق كانه بقيت عليهم من هذا العدد بقية ، فامر الرسول أن يتمها » . نوادر الأصول ٣٥٩ « وأن هذه الاخلاق تفضل الله بها على عبيده على قدر منازلهم عنده ، فمنح أنبياءه منها ، فمنهم من أعطاه منها خمسا ومنهم من أعطاه منها عشرة أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل » نوادر الأصول ٣٥٩ هذا عن طريق الاجتهاد والولاية ، ولكنه الى جوار ذلك نصب لهم طريقا آخر على سبيل المعرفة .

« فاخلاق الله تعالى أخرجها لعباده من باب القدرة وخزنها للعباد في الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا نوادر الأصول ٣٥٩ « فضرِبَ الله مثلا أي صفة للذين آمنوا ليمثلوه فيطلبوا هذا المثال من أنفسهم ، نوادر الأصول ٣٥٩ » والتمثيل (هذا) من معدل الحكمة وعامة الحكمة في الأمثال لأن الأمثال أنموذج الآخرة والممكنات . وبأنخلق حاجة الى معاينة الآجل وإنما يعاينوه بالعاجل » نوادر الأصول ٢٤٨ ، عن طريق أسماء الله وأمثاله العليا يستطيع الخلق أن يعاينوا الغيب ويصلوا الى المعرفة أو الى علم الصفات وهذا الوصول يكون على نوعين : اما بالمعرفة النظرية وهي التأمل والمشاهدة والذكر لهذه الأسماء الحسنى وأمثاله العليا ، واما بالمعرفة السلوكية وهي التخلق بهذه الأمثال العليا والأسماء الحسنى .

غير أن هذه المعرفة وتلك ليست ميسورة لكل الخلق ، « فانما يجتنبى الله أهل الحظوظ ، فيمنحهم نور بعض أسمائه ولا يمنحهم نور الأسماء جميعا ، فانما يتفضل بها على عبيده على قدر منازلهم عنده ، فمن أنبيائه من منحه من أسمائه خمسا ومنهم من أعطاه منها عشرة أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل » (نوادر الأصول ٣٥٩) .

والعلم بالأسماء الحسنى أو بالأمثال العليا أو علم السمات هذا على ضربين منه ما يكون مكتسبا ومنه ما يكون مجبولا ، أما المكتسب فيكون عن طريق العلم بالاسم عن طريق المعرفة أي عن الطريق النظرى والسلوكى فيعلم الاسم وحسنه وبهائه ثم يتخلق به ويحمل نفسه عليه ، وأما المجهول فيكون عن الحظوظ والمنن والمقادير . « فاخلاق الله تعالى أخرجها

لعباده من باب القدرة وخزنها للعباد في الخزائن وقسمها علي اسمائه وامثاله العليا ، فاذا اراد بعبد خيرا منحه منها خلقا ليذر عليه من ذلك الخلق فعلا حسنا جميلا بهيا ، فجبله في بطن امه علي ذلك الخلق ، واذا لم يكن مجبولا في بطن امه قدر له علم ذلك وحسنه وبهائه ليتخلق العبد بذلك ، وتخلقه بأن يحمل نفسه علي ذلك الخلق حتي تتحد نفسه ، (نوادير الأصول ٣٥٩) «ومن أشرق في صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق انتى لذلك الاسم هذا للمحبولين ومن تخلق بذلك الخلق ولم يكن جبل عليه كان تخلقه طهارة لصدره وقلبه من دنس الخلق السيئ الذي هو ضد هذا الخلق فاذا تطلع من سيئه الأخلاق لتخلقه بمحاسن الأخلاق بجهد وكد وشكر الله له ذلك فوجد قلبه طريقا الى ذلك الاسم» (نوادير الأصول ٣٥٩) .

هذا هو علم السمات أو علم الأمثال العليا وهو الشعبية الثانية من شعب الصدق وهو يرمى الى التخلق بالأمثال العليا أو الى الوصول بالعارف أو الصديق الى الأمثال العليا أو الذات العليا وهو بهذه الغاية تبرز فيه الناحية السلوكية أكثر من علم الالهية من بين علوم الأسرار ، فتمسب المعرفة السبع التي تكشف عن الذات الالهية : الجلال ، الجلال ، البهجة ، السلطان ، البهاء ، العظمة ، الرحمة ، انما تكشف عن الذات الالهية من الناحية النظرية أكثر من الأمثال العليا والأسماء الصنى ، ومن هنا اتخذ معنى الصدق مسحة سلوكية تبدو عليه في بعض الأحيان ويوصف بها الصديق ، وانما يتعلق القلب بالله اذا نجا من تعلقه بالشهوات والمشيتات والارادات فهذه كلها شرك الأسباب ، فاذا تخلص من هذا الشرك لم يبق له متعلق فتعلق القلب بالله فعندها صدق الله في مقالته «نوادير الأصول ٣٧٧» فالصدق يكون بترك الشهوات والمشيتات والارادات والصديق هو الذى يترك مشيئته لمشية مولاة وينتزع عن ارادته لارادة مولاة وهى أولى درجات العبادة أو الصدق .

• واما الثالث من علوم الصدق فهو البصيرة أو صدق التأويل .

واذا كان الصدق هو مطابقة الواقع أولا أو الوصول الى كنوز المعرفة بنوعيتها : علم الأسرار وعلم السمات فان ما يكمل به هذا الصدق تحديد الطريق الذى يوصل الى هذه المعرفة أو بعبارة اخرى تحديد منهج المعرفة هذا .

ان شعب المعرفة الثلاث عند الترمذى هى الحق والعدل والصدق وعن عدم توافرها تكون زلة العلماء وميل الحكماء وسوء التأويل . فسوء

التأويل هذا يكون عن مجانية الصدق • وصدق التأويل يكون عن
توافره • فصدق التأويل هو قرين للصدق في الوصول الى المعرفة .

وبماذا يكون صدق التأويل ؟ يكون يتوافر هذا انعلم الثالث من علوم
الصدق وهو البصيرة فمن طريق هذه البصيرة يكون باطن الأشياء لاهل
المشاهدة معانية ، كظواهر الأشياء لاهل الغفلة ، فالْبصيرة هي الطريق
للوصول الى الباطن الى علمى الأسرار والسمات أو هي العلم الثالث الذى
يستكمل به علوم الصدق « وكان له السبق فهذا عبد قد رضى الله عنه
وأعطاه حبه فأحبه فاحتدت بصيرته حتى انتهت الى المقام بين يدى الله
فباطن الأشياء له معانية كظواهر الأشياء لاهل الغفلة » اصول ٣٥٥ .

والْبصيرة هذه تكون على درجات حيث تبدأ فى أصولها خارج دائرة
الصدق بين أهل التخليط والعوام • وتكون أيضا على أنواع حين تنتهى
الى دائرة الصدق .

أما البذور الأولى للبصيرة فهي علم القيافة وعلم الخط وعلم النجوم
وعلم العيافة وعلم الرؤيا فجميعها هي الأصول الأولى لعلم البصيرة
وجميعها هي العلوم التى تمهد للبصيرة فى غير ميدان الصدق • أى هي
منهج البصيرة فى غير ما يتعلق بالصدق أو بعلمى الأسرار والسمات ،
وهذه العلوم جميعا هي فى درجة أقل من درجة البصيرة التى هي منهج
الصدق وقد استشعر الترمذى ذلك اذ يقول « فلم القيافة وعلم الخط
وعلم النجوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا كلها علوم حق فى الأصل وانما
درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من علم الظاهر
والباطن فظهر علم الظاهر فى العامة وعلم الباطن فى الخاصة أولياء الله
من وجل وهم المحدثون » الفروق ٩٢ ب .

وليس ذلك غريبا أن يكون الفرق بين هذه العلوم وبين البصيرة هو
قوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ، فالصدق كما سنرى هو مما
اختلفت به أمة محمد دون غيرها ، فلا غرابة أن تختص فى منهجه بدرجة
لم تيسر للأمم السابقة .

واذا كانت البصيرة هي درجة فى ترقى مناهج العلوم نحو المعرفة
وفق طبقات الأمم حتى تنتهى الى الأمة التى اختلفت بالصدق دون
غيرها ، فهي كذلك درجة من درجات الترقى فى مناهج العلوم نحو المعرفة
وفق طبقات العباد أو وفق درجات العباد من العبادة ، فالْبذور الأولى
للْبصيرة نجدها فى الرؤية الصالحة التى هي أولى درجات الحديث ثم
لأنزال ترقى حتى تصل الى البصيرة .

فالمحدث على ثلاثة أنواع :

١ - محدث بالرؤيا الصالحة وهي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، وهي طريق من طرق علم الغيب وتكون إما بشارة أو نذارة أو معاناة ، وهذا الطريق هو طريق مخاطبة العوام وأهل التخليط فإنه لا يكون إلا في المنام حين تخلص الأرواح من النفوس وشهواتها ، وقد ذهب أهل التفسير إلى أن قول « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب » أى فى النوم بالرؤيا الصالحة ، ولا يكون ذلك إلا لأهل الغفلة من العوام إذ أن أهل اليقين أهل شهادة فهم أحياء عند ربهم يكلمهم ويحدثهم فى هذه الدنيا .

٢ - والطريق الثانى التحديث فى البقطة على القلب وذلك بالسكينة وهو أكثر من ثلث النبوة على قدر قرب صاحب الحديث من الله .

٣ - والطريق الثالث هو المحدث بالوحى وهو الذى يخفق على القلب بالروح وهنا يتصل التحديث بالبصيرة أو بمنهج الصديق « نواذر الأصول ١١٨ ، ١١٩ » .

وأما أنواع البصيرة فمنها ما يختص بعلم الأسرار ومنها ما يختص بعلم السمات ، فأما ما يختص بعلم الأسرار فهو الفراسة ، وأما ما يختص بعلم السمات فهو علم الأسماء . « التوسم مأخوذ من السمة وهو أن يعرف سمات الله تعالى وعلائمه فى الأمور ، والتفرس أن يركض قلبه فارساً بنور الله تعالى إلى أمر لم يكن بعد فيدركه ، وإذا امتلأ القلب بنور الله تعالى نظرت عيناه قلبه بنوره فأبصر فى صدره ما لا يحاط به وصفا فالفراسة من الله تعالى لمبته كائنة » نواذر الأصول ٢٧١ .

وعلم الفراسة وعلم الأسماء لا يكونان فى علم الأسرار والسمات فحسب ولكن يكونان فى كل شيء تظهر فيه آثار علم الأسرار أو السمات ، فمن الاهتمام إلى هذه الآثار فى الأشياء يبدأ السير نحو الأصول الأولى وهى الأسرار والسمات ، « والأسماء سمات الشيء فكل اسم دليل على صاحبه ومشتق من معناه ، والأسماء الأصلية هى التى جاءت من عند الله تعالى ، وعلمها آدم عليه السلام ، ومن الأسماء الأصلية اسم يحيى وأحمد فالله هو الذى سماها واسم هذه الأمة المسلمين والمؤمنين » نواذر الأصول ١٨٥ .

ولعلم علم الأسماء هذا وجزءاً من علم الفراسة هو ما يطلق عليه الترمذى اسم علم القالب وهو العلم الذى يتوصل به إلى النفاذ إلى الباطن ويكون ذلك عن طريق القالب الظاهر .

وإذا كان علم الأسماء وعلم الفراسة وعلم الغالب ينتجه نحو الباطن عن طريق الغالب الظاهر أو عن طريق سمات تبدو في الشيء فإن هناك علما آخر ينتجه إلى الباطن عن طريق التحليل لا عن طريق السمات وهذا العلم هو علم الحروف أو علم الباطن (المسائل المثلثة ٢٣ ، ٥٦) فإن لكل حرف نورا وتدخل حرف دلالة تكشف عما وراءها من أسرار الباطن وهو مثل هذه العلوم السابقة إلا أنه يعتمد على التحليل بينما يعتمد هي إلى السمات .

هذه هي علوم البصيرة وهي المنهج الكامل لعلوم الصدق .

وقبل أن ننتهي من تحديد معنى الصدق عند الترمذي يجب أن ننص على أن الصدق عنده على درجات أو أن درجات الترقى في المعرفة إنما تدون وفق توافر الصدق والدرجة العليا من الصدق أو الدرجة المثلى منه هي التي توافق أعلى درجات المعرفة . أما ما دون ذلك من الدرجات فإنما يلوح فيه مسحة من الصدق فحسب . ولذلك كان من بين درجات العباد عنده درجة الصادقين ، والصدّيقين ، أما درجة الصدّيقين فهي الدرجة المثلى التي يتوافر الصدق فيها بكل معانيه ، وأما درجة الصادقين ففيها مسحة من الصدق ومدار بحثنا في تحديد الصدق ومعناه إنما يكون في هذه الدرجة المثلى التي هي درجة الصدّيقين أو درجة الأولياء ، فهناك درجات ثلاث وفق شعب المعرفة الثلاث : الحق والعدل والصدق ، وهذه الدرجات هي درجات العلماء ثم الحكماء ثم الأولياء ، فالعلماء علماء بأمور الله من الحلال والحرام ، والحكماء علماء بتدبير الله ، والأولياء علماء بالله . «نواذر الأصول» ١٤ ، ١٤١ » وكذلك فإن العباد على درجات ثلاث : المثقون ، الصادقون ، الصدّيقون ، أما الصادق فهو الداعي إلى حق الله ، وأما الصدّيق فهو الداعي إلى الله ، ولا يكون الصدّيق إلا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » . فلا يدعو إلى الله ولا يكون من أهل البصيرة إلا من بين أتباع محمد .

فالصدق إذن هو هذه الدرجة العليا من درجات المعرفة وهو الذي يجب للدرجات المعرفة المختلفة قسما من روحه ، فإذا أطلق أحد مبشّراته أو صفاته على أية درجة من درجات المعرفة دون الدرجة المثلى فإن ذلك لا يعنيها في تحديد معنى الصدق وشرحه . إنما الذي يعنيها هو الدرجة المثلى التي بها قوام المعرفة والتي هي مظهر الصدق كاملا .

الصدق فى اللغة :

٦٩ - ومادة « ص د ق » ترجع فى اصلها المادى الى كلمة الصدق وهو الصلب المستوى من الرماح كامل المظهر والمخبر والذى ينجد فى الشدة ، ومن معنى النجدة فى الشدة أو الاعتماد عليه فى القسدة جاءت كلمة انصدق بمعنى الشدة . أو لعل هذا المعنى هو السابق واتى منه بعد ذلك الصدق وصفا للرمح الذى ينجد فى الصدق أى الشدة .

والصدق يتوقع منه عند الشدائد ان يكون كما هو مظهره صلبا مستقيما مستويا عونا على الشدائد وكفئا لها وقاهرا ، فاذا كان كذلك فقد صدق ، فصادمة الشدائد بالصلاية والاقدام والمضى والثبات هو الصدق أو الاشتداد أو الشد عند الشدة .

والاشتداد عند الشدة والصلاية وعدم النكوص والمضى والثبات وعدم الالتواء هى صفات الكمال فى الصدق من الرماح وفى الصدق من الرجال ايضا فكان رجلا صدقا اذا كان صلبا لا مغمز فيه ولا التواء ولا نكوص ولا خور ثم كان بعد ذلك رجل الشدة الذى يندب لها ويعتمد عليه فيها فالصدق من الرجال هو الشديد .

والرجل الصدق والرمح الصدق يكون دائما ذا مصدق فيكون صادق الحملة صادق الجرى والشد أو يكون فى فعله ومخبره ما ينتظر منه لحاله ومظهره فيكون صدق اللقاء وصدق النظر . وكذلك الوحش اذا عدا ولم يلتفت لما حمل عليه فقد صدق أى اشتد ومضى ولم يلتفت .

ومن معنى النصرة فى الشدة وشد الأزر وصدق الحيلة وكمال الاعتماد على الرفيق جاء معنى الصداقة والمصادقة فالصديق من الرجال والصدق من الرماح هو الصلب المستوى الذى يعتمد عليه لا فى هيئته ، ولكن فى فعله وخصاله ، فكان الصديق هو الذى ينشد الأزر بفعله الصادق من الشد والمعونة والصلاية والمضى وعدم الالتواء أو الاحجام .

ومن معنى النصرة فى الشدة أيضا ، ولكن فى غير ميدان الشدة المادية وفى غير ميدان النصرة بالجسم جاء معنى الصدق وهو شد الأزر بالقول وصدق ما ينتظر من الصديق أو ما يكون بمنزلة النصرة بالقول وهى الشد فى صلاية ومضى صدق المعونة أو صدق القول من الصديق .

ومن معنى شد الأزر والمعونة فى الشدة أيضا ولكن بغير الجسم والقول دائما بالمال والفضل جاء معنى الصدقة أو العطية فيها تكون

المعونة وشد الأثر كما ينتظر ، ومن هذا المعنى أيضا جاءت الصدقة والصدقات والصداق وهو مهر المرأة وما تستعين به على أمرها ، ومنه أيضا جاء معنى التصديق بمعنى العفو في الجزاء لأنه يشد به حال المقدم للقصاص ويعان على اتقائه ، ومن هذا المعنى أيضا جاءت كلمة المصدق وهو أخذ الصدقات فهو الذي يعنى بها .

هذه هى معانى كلمة الصدق تبدأ جميعا من معنى الشد والنصرة فى الحركة أو الشدة كما ينتظر أو يتوقع لشواهد الحال أو صفة المظهر (١) .

الصدق فى الاصطلاح :

٧. - الأصل فى الصدق هو مطابقة القول للحق مع مطابقته لضمير المخبر عنه . والغالب فيه أن يلتفت أولا الى مطابقته لضمير المخبر عنه فإذا وافق القول الضمير والواقع فهو الصدق وإن وافق الضمير دون الواقع فهو الخطأ وإن خالف الضمير سواء وافق بعد ذلك الواقع أو لم يوافقه فهو الكذب .

والغالب فى الحق أو الواقع الذى يكون موضوعا للصدق أن يكون مما تتصل به الحواس أو المشاهدة ليكون الممول الأول على الإصابة أو الخطأ فى أمره راجعا الى النية والضمير . أما الحق الذى لا يتصل بالحواس أو المشاهدة لحقائق الكون التى تكين وراءه مثلا ، فالأصل فى وصف الأخبار التى تتصل بها بكلمة الحق أو الصواب إذا كانت صحيحة أو بالباطل والخطأ إذا كانت على غير ذلك ، وذلك لأن النية والضمير لا دخل لهما فى تناول هذه الحقائق .

هذا هو المعنى الأول لكلمة الصدق فى الاصطلاح يتصل أول الأمر بالجملة الحسبيرة أو ما يجرى مجراها من جمل الانشاء دون الحقائق العلمية أو القوانين التى تتصل بها أو نتائج العلوم التى تحتاج الى تقريرها واعتماد وجه الحق فيها على شيء أكثر من الضمير والتجربى .

(١) سرد الزمخشري للمادة فى أساس البلاغة يبين منه أنه يستفهم أن الأصل هو الصدق فى القول ومن الصدق فى القول جاءت الصدقة لأن الصديق يصدق صدقه فى القول . وأما الرأغب فى المفردات فىرى أن الأصل هو مطابقة الظاهر للحقيقة والباطن فى الفعل أو الحال أو القول وقد يكون ذلك غير أنى يرى أن ما ذهب إليه هو أصدق فى تصوره البينة السريعة والإحاطة بمسائل اللغة .

والمعنى الثانى من معانى الصديق فى الاصطلاح يذكره أبو البقاء فى تليياته اذ يزيد على معنى الصديق (الذى هو مطابقة القول للحق) نوعين آخرين يلتفت فيهما الى الإرادة والعزيمة ، فالصديق يكون فى الفعل وذلك بالاقامة عليه والالتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه ، وهذا هو صديق الفعل ، ويكون كذلك فى النية وهو انعزم بالجزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل ، وذلك هو النوع الثانى من نوعى الصديق اللذين يلتفت اليهما أبو البقاء ، نرى أنه قد خرج بهما الى معنى الإرادة والعزيمة (١) .

وهناك معنى ثالث من معانى الصديق هو ما يدور فى أوساط أهل السلوك فيرون أن الصديق هو استواء السريرة والعلانية ، وذلك بالاستقامة مع الله ظاهرا وباطنا سرا وعلانية وتلك الاستقامة بالآل يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف أى استوى عنده الجهر والسر وترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا (٢) .

الصديق عند الخراز :

وللبغداديين فى الصديق معنى اصطلاحى خاص نجده عند أبى سعيد أحمد بن عيسى الخراز (٢٨٦) الذى عاش فى بغداد فى نفس العصر الذى عاش فيه الترمذى فيما وراء النهر ، وقد تناول كل منهما الصديق وزسم له اصطلاحا خاصا واتخذة أصلا لمذهبه ، أما اصطلاح الخراز الذى يفصله لنا فى كتابه الصديق الذى ألفه بهذا الصدد - فيبين لنا مقدار مخالفة البغداديين وسابقيهم من البصريين للحكيم الترمذى فى اصطلاحات التصوف ومفهومها ، هذه المباعدة التى تبين مقدار الخلاف بين المدرستين (البغدادية والبصرية والترمذية أو ما وراء النهر) .

والصديق عند الخراز يبدأ مفهومه من معنى الصديق فى النية وهو العزم بالجزم والاقامة على الفعل حتى يبلغه « والنفس مجبولة بحب هذه الدار والسكون إليها وحب الدعة والراحة فيها والحق واتباعه والعمل به والصديق وأخلاقه فذلك كله خلاف محبوب النفس » فإذا عقل العبد عن الله تعالى وفهم ما دعاه إليه من العزوف عن هذه الدار الفانية والرغبة فى الدار الباقية حمل عند ذلك نفسه على احتمال المكافاة من ركوب طريق الصديق وعزم على بذل المجهود وصبر لله تعالى وكابد نفسه واستعان بالله تعالى ، ص د ق ٦٢ .

فالصدق عنده هو بذل الجهود ومكابدة النفس والصبر لله تعالى والاستعانة به ، وهو كما يقول اسم للمعاني كلها وهو داخل فيها ، غير أن الصدق يحوى الى جانب هذا عنصرين آخرين يكملانه ويقوم بهما وهما الصبر والاخلاص ، وهذان العنصران يختلطان بالصدق أشد الاختلاط وهو يدخل فيهما ولا يقومان الا به .

وهذه الصلة بين هذه المعاني الثلاثة : الصدق • الصبر • الاخلاص . قد جعلت الخراز يعتبرها ثلاثتها أصولا لا بد للمريد من أن يلم بمعرفتها وأن يعمل بها ، لتصح عنده الفروع وليتحقق من طريق النجاة .

والصدق بعد ذلك بما فيه من صبر واخلاص يدخل في جميع مراحل الطريق الى الله : الانابة (ويكون بمعنى التوبة النصوح) - معرفة النفس والقيام عليها (بمعرفتها حق المعرفة) - معرفة إبليس والاحتراس منه - الورع والتقية - الحلال الصافي والعمل به - الزهد - التوكل - الخوف - الحياء من الله - معرفة نعم الله - المحبة - الرضا - الشوق - الأنس . أو بعبارة أخرى فإنه يدخل في جميع مراحل الحياة الصوفية كما رسبها وحددها أعلام مدرسة بغداد من صوفية البصرة السابقين وخاصة الحارث المحاسبى . (٢٤٣)

والخراز في كتابه الصدق هذا يرى أن هذه المراحل جميعا فروع ترجع لأصول أولى حددها هو في هذه الأصول الثلاثة : الصدق • الصبر • الاخلاص . التي هي أصل المعاني جميعها والتي ترجع هي بدورها الى الصدق الذي هو الأصل الأول .

، إذا كان الصدق عند الخراز نوعا من المجاهدة المستمرة فهل لهذه المجاهدة نهاية تقف عندها أو غاية تبلغها ؟ ان الخراز يرى أن للصدق نهاية وهو أنه قد يصل الى حال يفقد مطالبة الصدق من نفسه ويسقط عنه مؤونة الأعمال وأثقال الاكس ومؤونة الصبر ويكون عاملا بالصدق ، ولعل هذه المرحلة هي مرحلة الفناء عند الخراز ، أما ما قبلها فهو البقاء والتكاليف .

ولا بد للصدق عند الخراز من البلوى والاختبار فقد يبدأ الله الانسان بالنعمة والمنة والموهبة حتى يتمكن الروح من قلبه ويستعذب الأعمال الصالحة فيحمل عليه بعد ذلك ويبتليه ويختبره وقد يبدوه بالبلاء والاختبار فإذا صدق وصبر أثابه النعمة وبلغه منزلة الصديقين ولم يعد يطالبه بالصدق .

وإذا كان الأصل في الصديق عند الحراز هو بذل المجهود ومكابدة النفس فهو صورة من صور المجاهدة عند الصوفية « اعلم أن الريد الطالب للصديق فهو عامل في جميع أموره بالمراقبة بالله بالقيام على قلبه وهمسه وجوارحه بالمحاسبة فهو جامع لهمه حذرا من أن يدخل في همه ما لا يعنيه حذرا من الغفلة » الصديق ٨٢ ب «والذي يهيج الخوف حتى يسكن القلب هو دوام المراقبة لله عز وجل في السر والعلانية » الصديق ٤٢ ب إلا أن هذه الصورة بالحدود التي يرسمها لها هذه نراها ترجع إلى مذهب أهل البصرة في المجاهدة والحزن والاعراض عن الدنيا والتوكل هذا المذهب الذي يختلف كل الاختلاف عن مذهب الحراسانيين وعن مذهب الترمذى .

« ويروى أن الحسن رضى الله عنه قال ان الله تعالى إنما أهبط آدم عليه السلام إلى الأرض عقوبة وجعلها سجنًا له حين أخرجه من جواره وصيره إلى دار التعبد والاختبار » الصديق ١١١ .

فهكذا « روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال عرض على أصحابي ففقدت عبد الرحمن بن عوف أو قال احتبس على فقلت ما أبطل بك على ؟ فقال لم أزل أحاسب بعدك بكثرة مالى حتى خر منى من العرق ما لو وجدت عليه سبعون من الأبل عطاشا لصدرن عنه » الصديق ١٤ ب .

« فمن قال أتوكل على الله لأكفى قال لا يخلو هذا القول من معنيين : معنى أن يكفيه مؤنة الجوع والهلع لا أنه يتحول عنه شيء - قدره الله عليه أن ينزل به - بالتوكل ، فهذا قولنا وقول من أثبت القدر . ومن قال أنه يكفيه ما استكفاه لا محالة ، مثل قوله لا يأكلنى السبع لتوكلنى ، والذي يأتينى بطلب يأتينى بلا طلب ، فالتوكل يدفع عني إذا استكفيتة كل مؤنة كنت أخافها إقليس يصحبنا هذا القول » الصديق ١١٧ .

هذه هي مقالات الحراز والبغداديين في مفهوم المجاهدة والزهد والتوكل التي يقوم عليها مذهب الصديق عنده ، وهي تخالف مذهب الحراسانيين والترمذى ، فالمجاهدة عندهم ليست عن عقوبة وحزن وقصاص كما يرى البصريون ، ولكنها عن محبة وإدراك للمنزلة السامية التي قدرها الله للأدبيين ، والأخذ من الدنيا ليس ذنباً وأما إذا كما يرى البصريون بل هو مباح منسور والمعبرة بنية النفس والقلب ، وأما التوكل فقد باعدت فكرة القدر عند البصريين بينهم وبين توكل الحراسانيين الذي

نراه عند شقيق والذي كان ينتقده المحاسبى (١) والذي ينتقده الحراز
الآن بقوله « ومن قال انه يكفيه ... فليس يعجبنا هذا القول » .

هذا هو الصدق عند الحراز وهو يختلف فى معناه عن الصدق عند
الترمذى اختلافاً بعيداً .

٧١ - الفرق بين معنى الصدق عند الترمذى وبين معناه فى اللغة وفى الاصطلاح :

يكاد الصدق عند الترمذى يخلو تماماً من كل معانى السلوك لولا
ما يفهم من اعتباره الكذب ضداً له ، فالصدق عنده على المقول دون غيرها
وهو انما يعنى به مطابقة العلم للواقع مطابقة يكون الأصل فيها الإحاطة
بالحق والانتباه اليه لا صدق الضمير فى الأخبار ، فهو يطلق الصدق بمعنى
يكون نقيضه فيه الخطأ لا الكذب ، وهو بهذا المعنى يضع الصدق فى موضع
المعرفة النظرية مستقلاً عن معنى السلوك الذى يغلب عليه فى اصطلاح
غير الترمذى .

والصدق هو العلم التام الكامل الذى لا مدخل للخطأ أو التمويه فيه
وليس الكمال والتمام عند الترمذى معنى من معانى السلوك فى كلمة
الصدق فالكمال هنا ليس كمال الإرادة فى البحث والجهد والوصول الى
الصدق ، ولكنه كمال الإحاطة بهذا الصدق ، فالصدق إذن ليس جهداً ولا
مجاهدة ، ولكنه تصور وإحاطة ومعرفة وبهذا خرج الصدق من ميدان
السلوك والأخلاق الى ميدان المعرفة والعلم كما خرج أيضاً من ميدان
المجاهدة الفردية الى ميدان الاستعداد الأصلى فلا يصل الانسان الى المعرفة
عن جهد ومجاهدة ، أو كما يرى الترمذى عن رجولية واعتداد ، وانما
يصل اليه عن منحة ازيلية وهبها الله له ، فالمعرفة لا تكتسب ولكنها منحة
توهب ولا دخل للمجهود الفردى فيها ، ومن هنا يتجافى الترمذى عن مذاهب
أهل البصرة التى تبدأ من الاعتراف بأعمال الانسان كما يتجرد الصدق
من كل معنى من معانى السلوك .

الصدق عند الترمذى على درجات فالخائى الذى يحيط بها الصادق
تفاوت وضوحاً وظهوراً تبعاً لقوة منزلته من الصدق ، كما تفاوتت الصور
تبعاً لحدة نظر الناظر وقوته ، فالصور تتباين فى درجات الكمال والوضوح
لا فى اختلاف حقائقها ونوعها فهى جميعاً فى طريق واحد ، ولكن على

(١) الكتاب « نسخة ماسبيون » ٧٤

درجات من الوضوح متفاوتة ، وإن تبين الصورة في أعلى درجات الوضوح والكمال هو أعلى درجات الصديق .

والذى لم يأخذ في طريق الصديق مثله في تبين الصور مثل أعمى اللون الذى يبدو له لون مكان آخر . فالصورة التى يراها الضال هي صورة مغايرة للحقيقة تماما - هي صورة من الضلال تختلف كل الاختلاف عما هنالك من الحق ، وتراعى هذه الصورة للعقل هو ما يسميه الترمذى الكذب الذى هو ضد الصديق عنده ، فالكذب كذلك عند الترمذى ليس معنى سلوكيا يتصل بصديق الضمير أو الإرادة ، ولكنه معنى نظرى أيضا يتصل بالمعرفة .

غير أن المعنى السلوكي أو الأخلاقي الذى ينطوى عليه معنى الصديق عند الترمذى هو الاطمئنان النفسى أو اليقين الذى ينطوى عليه الصديق نتيجة للاعتداء الى الحق والوصول الى ما هنالك من الأسرار ، فالصديق هو الرجل المطمئن النفس لما اهتدى اليه من الحق ، ومن هنا يكون الصديق معنى من معاني الايمان أو درجة من درجاته غير أن الأصل فيه أن يبدأ من ناحية المعرفة وأن يعتمد على العلم .

(ب) موضوع الصديق (عرض وتفسير) :

٧٢ - الترمذى في نظراته الى الحق يتجه الى الكون ليبدأ منه تفسيراته لنظريته في المعرفة والأخلاق وهو عند نظراته الى العدل يتجه الى الانسان ليبدأ منه هذه التفسيرات ولكنه حين يتجه الى الصديق ينتهي الى نظرة مزدوجة تتخذ من الكون والانسان معا أساسا لتفسيراته .

وهذه النظرية المزدوجة التى تعتبر القمة التى ينتهى اليها مذهب الترمذى قد ضمنها كتابه المعروف باسم «ختم الولاية» هذا الكتاب الذى لم نستطع أن نعرض عليه بعد ، ولكى نتصور صورة واضحة عن هذه النظرية فانا سنحاول أن نكشف عما كان يحويه هذا الكتاب خلال ما حفظه لنا بعض الصوفية ممن انتهى اليهم .

والمصادر التى حفظت لنا شيئا عن هذا الكتاب إنما انتهت اليها عن طريق ابن عربى ٦٣٨ وعن طريق صوفى آخر من صوفية القرن السادس تقريبا لم نستطع الاعتداء الى شخصيته وهذه المصادر هي كما يأتي :

١ - أجوبة المسائل التى سأل عنها الحكيم الترمذى ، وهي جزء من الفتوحات المكية لابن عربى .

٢ - أجوبة المسائل التي سأل عنها الحكيم الترمذى ، وهو مخطوط لابن عربى محفوظ بال مكتبة التيمورية بالقاهرة رقم ٢٥٥ .

٣ - سؤال من الأسئلة التي سألها الشيخ الامام صاحب الذوق الثام محمد بن على الحكيم الترمذى رضى الله عنه أجاب عنها الشيخ محبى الدين بن العربى وهو السؤال الثالث والخمسون ومائة . وهو مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٣٦٤٧ ج .

٤ - شرح المسائل الروحانية التي وضعها الامام الأعظم أبو عبد الله محمد بن على الترمذى لمؤلف مجهول من صوفية القرن السادس تقريبا وهو معاصر لأبى مدين وأبى شعيب وأبى عبد الله مجاهد الأشبيلي بالمقرب . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم ٣٧٣٤ ج . (١٠٤/أب) (١١٥) .

والصورة التي استطعنا أن نتبينها عن كتاب ختم الولاية هذا تدل على أن الترمذى كان قد وضعه فى صورة خمسة وخمسين سؤالا ومائة أخذ فى الاجابة عنها ، وهذه الأسئلة هى كما يأتى :

- ١ - كم عدد منازل الأولياء ؟
- ٢ - أين منازل أهل القرية ؟
- ٣ - ان الذين حازوا العساكر بأى شيء حازوها ؟
- ٤ - الى أين منتهاهم ؟
- ٥ - فان قيل قد عرفنا منازل أهل القرية وأين منتهى العساكر ومنتهى من حازها فأين مقام أهل المجالس والحديث ؟
- ٦ - كم عددهم ؟
- ٧ - فان قلت بأى شيء استوجبوا هذا على ربهم ؟
- ٨ - ما حديثهم ونجواهم ؟
- ٩ - فان قلت بأى شيء يفتتحون المناجاة ؟
- ١٠ - فان قلت بأى شيء يختتمونها ؟
- ١١ - بماذا يجابون ؟
- ١٢ - كيف تكون صفة سيرهم الى هذه المجالس والحديث ابتداء ؟
- ١٣ - فان قلت ومن الذى استحق أن يكون خاتم الأولياء كما استحق محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة
- ١٤ - بأى صفة يكون ذلك المستحق لهذا النعت ؟

- ١٥ - ما سبب الخاتم ومعناه ؟
- ١٦ - كم مجالس ملك الملك ؟
- ١٧ - باى شيء حفظ كل رسول من ربه ؟
- ١٨ - أين مقام الرسل من مقام الأنبياء ؟
- ١٩ - أين مقام الأنبياء من الأولياء ؟
- ٢٠ - وأى اسم منحه من أسمائه ؟
- ٢١ - أى شيء حظوظ الأولياء من أسمائه ؟
- ٢٢ - وأى شيء علم المبدأ ؟
- ٢٣ - ما معنى قوله عليه السلام كان الله ولا شيء معه ؟
- ٢٤ - ما بده الأسماء ؟
- ٢٥ - ما بده الوحي ؟
- ٢٦ - ما بده الروح ؟
- ٢٧ - ما بده السكينة ؟
- ٢٨ - ما العذاب ؟
- ٢٩ - ما فضل النبيين بعضهم على بعض وكذلك الأولياء ؟
- ٣٠ - هل خلق الله الخلق من ظلمة ؟
- ٣١ - فما قصتهم هناك يعنى قصة المخلوقين ؟
- ٣٢ - وكيف صفة المقادير ؟
- ٣٣ - فما سبب علم القدر الذى طوى عن الرسل فمن دونهم ؟
- ٣٤ - لأى شيء طوى ؟
- ٣٥ - متى ينكشف لهم سر القدر ؟
- ٣٦ - أين كشف لهم ؟
- ٣٧ - ولئن يكشف سر القدر منهم ؟
- ٣٨ - ما الاذن فى الطاعة والمصيبة من ربنا ؟
- ٣٩ - ما العقل الأكبر الذى قسمت العقول منه لجميع خلقه ؟
- ٤٠ - ما صفة آدم عليه السلام ؟
- ٤١ - ما توليته ؟
- ٤٢ - ما فطرته يعنى فطرة آدم أو الانسان ؟

- ٤٣ - ما الفطرة ؟
- ٤٤ - لم سماه بشرا ؟
- ٤٥ - بم نال آدم التقدم على الملائكة ؟
- ٤٦ - كم عدد الأخلاق التي منحه عطاء ؟
- ٤٧ - كم خزائن الأخلاق ؟
- ٤٨ - ان لله مائة وسبعة عشر خلقا • ما تلك الأخلاق ؟
- ٤٩ - كم للرسول سوى محمد منها ؟
- ٥٠ - وكم لمحمد منها ؟
- ٥١ - أين خزائن المنن ؟
- ٥٢ - أين خزائن سعي الأعمال ؟
- ٥٣ - من أين تعطى الأنبياء ؟
- ٥٤ - أين خزائن المحدثين من الأولياء ؟
- ٥٥ - ما الحديث ؟
- ٥٦ - ما الوحي ؟
- ٥٧ - ما الفرق بين النبيين والمحدثين ؟
- ٥٨ - وأين مكانهم منهم ؟
- ٥٩ - أين سائر الأولياء ؟
- ٦٠ - ما خواص الوقوف ؟
- ٦١ - كيف صار أمره كلمح البصر ؟
- ٦٢ - ما أمر الساعة الا كلمح البصر ؟
- ٦٣ - ما كلام الله تعالى لعامة أهل الوقوف ؟
- ٦٤ - ما كلامه للموحدين ؟
- ٦٥ - ما كلامه للرسول ؟
- ٦٦ - أين يأوون يوم القيامة من العرصة ؟
- ٦٧ - كيف تكون مراتب الأنبياء والأولياء يوم الزيارة ؟
- ٦٨ - ما حظوظ الأنبياء من النظر اليه ؟
- ٦٩ - ما حظوظ المحدثين من النظر اليه ؟
- ٧٠ - ما حظوظ سائر الأولياء من النظر اليه ؟

- ٧١ - ما حظوظ العامة من النظر ؟
- ٧٢ - ان الرجل منهم ينصرف بحظه من ربه فيذهل أهل الجنان عن نعيمهم اشتعالا بالنظر اليه ؟
- ٧٣ - ما المقام المحمود ؟
- ٧٤ - بأى شيء ناله ؟
- ٧٥ - كم بين حظ محمد صلى الله عليه وسلم وحظوظ غيره من الأنبياء ؟
- ٧٦ - ما لواء الحمد ؟
- ٧٧ - بأى شيء يثنى على ربه حتى يستوجب لواء الحمد ؟
- ٧٨ - بماذا تقسم الى ربه من العبادة ؟
- ٧٩ - بأى شيء يختتمه حتى يناوله مفاتيح الكرم ؟
- ٨٠ - ما مفاتيح الكرم ؟
- ٨١ - على من توزع عطايا ربنا ؟
- ٨٢ - كم أجزاء النبوة ؟
- ٨٣ - ما النبوة ؟
- ٨٤ - كم أجزاء الصديقية ؟
- ٨٥ - ما الصديقية ؟
- ٨٦ - على كم سهم تثبت العبودية ؟
- ٨٧ - ما يقتضى الحق من الموحدين ؟
- ٨٨ - عن الحق المقتضى ما الحق ؟
- ٨٩ - وماذا بدوّه ؟
- ٩٠ - أى شيء فعله فى الخلق ؟
- ٩١ - وبماذا وكل يعنى الحق ؟
- ٩٢ - وما ثمرته يعنى فيمن حكم به من الخلفاء ؟
- ٩٣ - وما هذا الحق ؟
- ٩٤ - فأين محل من يكون محققا ؟
- ٩٥ - ما سكينه الأولياء ؟
- ٩٦ - ما حظ المؤمنين من قوله الاول والاخر والظاهر والباطن ؟

- ٩٧ - ما حظ المؤمنين من قوله كل شيء هالك الا وجهه ؟
- ٩٨ - كيف خصي ذكر الوجه ؟
- ٩٩ - ما مبدأ الحمد ؟
- ١٠٠ - ما قوله آمين ؟
- ١٠١ - ما السجود ؟
- ١٠٢ - ما بدؤه ؟
- ١٠٣ - ما قوله العزة اذارى ؟
- ١٠٤ - ما قوله والعظمة ردائي ؟
- ١٠٥ - وما الازار ؟
- ١٠٦ - وما الرداء ؟
- ١٠٧ - ما الكبرياء ؟
- ١٠٨ - ما تاج الملك ؟
- ١٠٩ - ما الوقار ؟
- ١١٠ - ما صفة مجالس الهيبة ؟
- ١١١ - ما صفة ملك الآلاء ؟
- ١١٢ - ما صفة ملك الضياء ؟
- ١١٣ - ما صفات ملك القدس ؟
- ١١٤ - ما القدس ؟
- ١١٥ - ما سبحات الوجه ؟
- ١١٦ - ما شراب الحب ؟
- ١١٧ - ما كأس الحب ؟
- ١١٨ - من أين عين الاختصاص ؟
- ١١٩ - ما شراب حبه لك حتى يسرك عن حبه له ؟
- ١٢٠ - ما القبضة ؟
- ١٢١ - من الذين استوجبوا القبضة حتى صاروا فيها ؟
- ١٢٢ - ما صتيه بهم فى القبضة ؟
- ١٢٣ - كم نظرتك الى الأولياء فى كل يوم ؟
- ١٢٤ - الى ماذا ينظر منهم ؟

- ١٢٥ - الى ماذا ينظر من الأنبياء عليهم السلام ؟
- ١٢٦ - كم اقباله على خاصته كل يوم ؟
- ١٢٧ - ما المعية مع الخلق والأصفياء والأنبياء وخاصته وكيف الفرق بين هؤلاء في تفاوت ذلك ؟
- ١٢٨ - ما ذكره الذي يقول ولذكر الله أكبر ؟
- ١٢٩ - قوله تعالى « فاذكروني اذكركم » ما هذا الذكر ؟
- ١٣٠ - ما معنى الاسم ؟
- ١٣١ - ما رأس أسمائه الذي استوجب منها جميع الأسماء ؟
- ١٣٢ - ما الاسم الذي أبهم على سائر الخلق الا على خاصته ؟
- ١٣٣ - بم قال صاحب سليمان ذلك وطوى عن سليمان عليه السلام ؟
- ١٣٤ - ما سبب ذلك ؟
- ١٣٥ - على ماذا اطلع من الاسم على حروفه أو معناه ؟
- ١٣٦ - أين باب هذا الاسم الخفى على الخلق من أبوابه ؟
- ١٣٧ - ما كسوته ؟
- ١٣٨ - ما حروفه ؟
- ١٣٩ - والحروف المقطعة مفتاح كل اسم من أسمائه فأين هذه الأسماء . وإنما هي ثمانية وعشرون حرفاً فأين هذه الحروف ؟
- ١٤٠ - كيف صار الألف مبتدأ الحروف ؟
- ١٤١ - كيفكرر الألف واللام في آخره ؟
- ١٤٢ - من أى حساب صار عددها ٢٨ حرفاً ؟
- ١٤٣ - ما معنى قوله خلق آدم على صورته ؟
- ١٤٤ - ليعتد اثنا عشر نبياً أن يكونوا من أمته ؟
- ١٤٥ - ما تأويل قول موسى عليه السلام اجعلنى من أمة محمد ؟
- ١٤٦ - ان الله عبادا ليسوا بأنبياء يضبطهم النبيون بمقاماتهم وقربهم من الله ؟
- ١٤٧ - ما تأويل قوله باسم الله ؟
- ١٤٨ - ما قوله السلام عليك أيها النبي ؟
- ١٤٩ - ما قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ؟

١٥٠ - ما قوله أهل بيتي أمان لامتي ؟ .

١٥١ - ما قوله آل محمد ؟ .

١٥٢ - أين خزان الحق من خزان الكلام من خزان علم التدبير ؟ .

١٥٣ - أين خازن علم الله من خزان علم المبدأ ؟ .

١٥٤ - ما أم الكتاب فانه ادخرها من جميع الرسل له ولهذه الأمة ؟ .

١٥٥ - ما معنى المغفرة التي لنبيينا وقد بشر النبيين بالمغفرة ؟ .

والذي يتضح لنا من هذه الأسئلة أن الترمذى كان قد خصص كتاب ختم الولاية هذا لنظرية بلغ بها قمة مذهبه . وهذه النظرية تدور حول صلة الانسان بالقوة الالهية في الكون أو بعبارة أخرى تدور حول « الانسان المقدس » أو الولي .

الترمذى في شعبة الحق يتجه بنظريته الى الكون فهو الميدان الأكبر الذي يقتطع أعظم جزء من نظريته وعلى أساس نظريته في الكون يبدأ في تفسير مذهبه ، فسامات اليوم لها خصائص وتأثيرات في الانسان وأيام الأسبوع لها مثل ذلك أيضا والمخلوقات الروحية وأضدادها من الشياطين لها تدخلها في عيط الانسان حتى تخضعه لارادتها أو تعينه في طريقه .

والترمذى حين ينتقل الى شعبة العنل انما يتجه بنظريته الى الانسان فهو يشغل الجزء الأكبر من مذهبه فيبحث في طبيعة الانسان وتركيبه واختلاطه وأثر هذه الاختلاط في نفسه ومنزلة الشهوة والايمان والطاعة والمصيبة والعقل والهوى من السيطرة على الانسان .

ولكن الترمذى حين ينتقل الى شعبة الصدق فهناك شيء آخر يستأثر بالجزء الأكبر من مذهبه ونظريته ذلك هو الانسان المقدس أو بعبارة أخرى هو الصلة بين الولي وبين مصدر الألوهية في الكون ومنزلة هذا الولي من سائر المخلوقين وسائر الموحدين أو من أهل القدسية من الملائكة والانبياء والصديقين والرسل .

يتجه مذهب الترمذى نحو قمته أو نحو فرضه الذي يريد أن يفصح عنه ، فيريد الترمذى أن يخلق لنا انسانا مقدسا هو سر الكون ، وهو الغاية التي يهدف اليها ، فمن أجله خلق الخلق ، ومن أجله ننسأ السكون ، وظل هذا الخلق يتدرج في مراتب الكون خطوة فخطوة ودرجة فدرجة حتى بلغ به غاية الكمال وجمع له ما وهب لكل من أبى قبله ، فكان خاتم الأولياء والمثل الأعلى الذي كان يهدف اليه الخلق والكون ، فهو

امين الأولياء وخاتمهم ، وهو الصورة المثلى للانسان انتهى اليها الكون أبدا وبدا سر خلقها وتقديسها ألا هي موضوع نظر الله من الخلق منذ النشأة الأولى الى النشأة الآخرة . وهي موضع حبه ووجهه وحديثه وأنسه .

هذا الانسان المعدم او خاتم الأولياء هو الجزء الاكبر من نظرية الترمذى حين يصل الى شعبه الصديق وهو حين يصل الى هذه الشعبه انما يتحرر من التمتعيتين السابقتين بعد أن يدمجهما ، فالصلة بين السكون والخلق قد خرجت فى صوره الولي ، ولكنه هذا الولي الذي تحرر من سلطان الكون حتى صار صفى الألوهيه وتحرر من قيود الانسانية وسلطانها حتى صار فى الفيضه يستعمله الله كيف يشاء ، فلا سلطان للكون وقوانينه عليه ولا سلطان للبشرية والأدمية عليه ، ولكن سلطانه هو على السكون وعلى طبيعته البشرية .

ونظرية الإنسان المقدس او خاتم الأولياء هذه اننى تفسر لنا معنى الصديق عند الترمذى - الذى يعتبر قمة مذهب في المعرفة - قد لا يعجزنا أن نجد لها أكثر من وجه ميتافيزيقي في تفسيره لها فقد ادمج كل التفسيرات الفلسفية لجميع المذاهب الغنوصية التي يصح أن تعتبر أصلا لنظريته وخرج منها بتفسير واحد ميتافيزيقي تغلب عليه ناحية خاصة هي ما سماها بالصديق الذي هو الصورة المثلى لشعب المعرفة الثلاث « الحق . العدل . الصديق » كما أن خاتم الأولياء هو الصورة المثلى التي يندمج نحوها كل انسان مقدس في الكون .

ونحن حين نعرض لنظرية الترمذى في ختم الولاية نجد انفسنا امام طائفة من الفلسفات الغنوصية والمسيحية والافلاطونية والحروفية والمائوية قد صهرها الترمذى ليصوغ منها مذهبه في خاتم الأولياء .

وتفاوت الناس في درجاتهم ومراتبهم من عالم القدس فكرة مشتركة في أكثر هذه الفلسفات فكاد لا تنفرد بها واحدة دون الأخرى وهي التي يتخذها الترمذى اطارا عاما يجمع فيه شتات مذهبه وإذا كان هناك وجه مشابهة قريب بين أحد هذه الفلسفات وبين مذهبه فهو المائوية التي تقسم الموحدون الى درجات ثلاث هي أقرب ما تكون شيها بتقسيم الترمذى « الموحدون . الصادقون . الصديقون » وأما في الولاية خاصة فدرجاته أقرب الى الأفلاطونية الحديثة وإن كان قد أسبغ عليها القالب المائوي التصوري الاسطوري فأخرجها في صورة العساكر وأهل المجالس والمناجاة والملك ، وهي أشبه بدرجات ذى النون التي ظلت قريبة من الأفلاطونية الحديثة دون أن يقلب عليها الطابع المائوي .

أما نهاية هذه الدرجات والرواتب الى صورة مثلى تتركز فيها مزايا هذه الدرجات جميعا فهي أشبه بعقيدة الشيعة فى النور المحدثى أو بالكلمة عند المسيحيين أو بالعقل الأول عند أفلاطون أو بالاسم الأعظم عند الحرفيين أو بالمثل الأعلى من عانم مثالى كماله المثل عند أفلاطون .

أما منزلته يوم القيامة وحظه الذى يذهل أهل الجنان وشفاعته التى جعلت له واستثنى الله به وحظه قبل ذلك من العبادة والسلوك فقد نستطيع أن نجد لها شبيها فى أكثر من عقيدة من العقائد الدينية أو فى أكثر من مذهب من المذاهب السلوكية الغنوصية .

والنظريات التى تتركز عليها جميع هذه الفلسفات التى نستطيع أن نعتبرها أصولا لفكرة ختم الولاية نجدها جميعا ممثلة فى أسئلته التى سألها وإن كنا لا نستطيع أن نعلم حقيقة موقفه منها ، فالمحتمل أن يكون الترمذى قد صهرها جميعا وصاغها فى قالب ختم الولاية دون أن يجد صعوبة فى ذلك لقربها وتشابهها فى أصولها ، والمحتمل كذلك أن يكون للترمذى نظريته الميتافيزيقية الخاصة الأصلية فى تدعيم فكرة ختم الولاية دفعته لأن يبين خصائصها ويحدد موقفها من هذه النظريات الكثيرة التى تدمج فلسفة هى أقرب ما تكون الى فلسفته . يحتمل هذا ويحتمل ذلك غير أن الاحتمال الأول هو ما نرجحه لما توحىه مجموعة أسئلته .

٧٣ - وأما هذه النظرية فنستطيع أن نبين منها فى سهولة وبسر ما

يأتى :

١ - الحروفية : فهو يبحث عن الاسم الأعظم الذى طوى عن الخلق ولم يظهر إلا لأهل الولاية منهم فبحث عن خواص هذا الاسم وما طوى منه وعن حروفه المقطعة وعن منزلة هذه الحروف من حروف الأبجدية والسر الذى من أصله صارت حروف الأبجدية ثمانية وعشرين حرفا ومن أى حساب صار ذلك ؟ ٢٠ - أى اسم منحه خاتم الأولياء من أسمائه ؟ (٢١) أى شيء حظوظ الأولياء من أسمائه ؟ - (١٣٠) ما معنى الاسم ؟ - (١٣١) ما رأس أسمائه الذى استوجب منها جميع الأسماء ؟ (١٣٢) ما الاسم الذى أبهم على سائر الخلق الأعلى خاصة ؟ (١٣٣) بم قال صاحب سليمان ذلك وطوى عن سليمان عليه السلام ؟ - (١٣٤) ما سبب ذلك ؟ (١٣٥) على ماذا اطلع من الاسم ؟ على حروفه أو معناه - (١٣٦) أين باب هذا الاسم الخفى على الخلق من أبوابه ؟ - (١٣٧) ما كسوته ؟ - (١٣٨) ما حروفه ؟ - (١٣٩)

والحروف المقطعة مفتاح كل اسم من أسمائه فإين هذه الأسماء ؟ وإنما هي ثمانية وعشرون حرفاً فإين هذه الحروف ؟ (١٤٠) كيف صار الألف ميتة الحروف ؟ (١٤١) كيف كرد الألف واللام في آخره ؟ - (١٤٢) من أى حساب صار عددها ثمانية وعشرين حرفاً ؟

فهذه الأسئلة جميعاً إنما أوجتها مشاكل حروفية من تلك المشاكل التي كانت تعيش قبل الإسلام وإن جهد الترمذى أن يحيك لها ثوباً إسلامياً دينياً يستعين فيه بقصة سليمان « قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به » فيسأل « بم نال صاحب سليمان ذلك وطوى عن سليمان ؟ » .

٢ - **المانوية** : فالمؤمنون عند الترمذى على درجات ، وأعلى هذه الدرجات هي درجة الولاية . والأولياء كذلك على درجات لكل واحد من أهل القربة مقامه الذى لا يتعداه ، ولكل منهم مجلسه من ملك الملك أو ملك الضياع ، والصدقية منزلة من منازل الأولياء تماثل النبوة وتساميها (١) كم عدد منازل الأولياء ؟ - (٢) أين منازل أهل القربة ؟ (٣) إن الذين حازوا العساكر بأى شيء حازوها ؟ (٤) إلى أين منتهاهم ؟ (٥) أين مقام أهل المجالس والحديث ؟ (٦) كم عددهم ؟ (٧) بأى شيء استوجبوا هذا على ربهم ؟ (٨) ما حديثهم ونحوهم ؟ (٩) بأى شيء يفتتحون المناجاة ؟ (١٠) بأى شيء يختتمونها ؟ (١١) بماذا يجابون ؟ (١٢) كيف تكون صفة سيرهم إلى هذه المجالس والحديث ابتداءً ؟ (١٦) كم مجالس ملك الملك ؟ (١٧) كيف تكون مراتب الأنبياء والأولياء يوم الزيارة ؟ (٨٢) كم أجزاء النبوة ؟ (٨٣) ما النبوة ؟ (٨٤) كم أجزاء الصدقية ؟ (٨٥) ما الصدقية ؟ .

والنور له منزلته الخاصة في نظرية الترمذى فهناك ملك خاص للضياع من منازل الملكوت فهناك ملك الملك وملك القدس وملك الآلاء وملك الضياع ولهذا الملك منزلته الخاصة وأن كنا لاستطيع أن نحدد هذه المنزلة (١١٠) ما صفة مجالس الهيبة ؟ (١١١) ما صفة ملك الآلاء ؟ و (١٤٢) ما صفة ملك الضياع ؟ (١١٣) ما صفات ملك القدس ؟ (١١٤) ما القدس ؟ .

أما الحب فله منزلته الواضحة في نظرية الترمذى فهو يحل منها محلاً لا يقل خطورة عن محله من التفسير الميتافيزيقي للمانوية ، فالحب صلة متبادلة بين الولى وبين الله تبدأ من الله وتنعكس من الولى (١١٦) ما شراب الحب ؟ (١١٧) ما كأس الحب ؟ (١١٨) من أين عين الاختصاص (١١٩) ما شراب حبك حتى يسكرك عن حبك له ؟ .

والعبودية - لا العبادة - هي طريق الولي في مراتبه الى الله ، وهي اقسام واسمهم ودرجات يرتقى من درجة الى أخرى حتى يكون أهلا للاختصاص والنجابة ، فيسقيه الله من كأس حبه له حتى يسكره عن حبه هو فيفنى من ذاتيته ، ويكون من أهل الجذبة الذين يقيمون في القبضة ويستعملهم الله لمشيئاته (٧٨) بماذا تقدم الى ربه من العبادة ؟ (٨٦) على كم سهم تثبت العبودية ؟ (١٢٠) ما القبضة ؟ (١٢١) من الذين استوجبوا القبضة حتى صاروا فيها ؟ (١٢٢) ما صنيعه بهم في القبضة ؟ .

٣ - الكتابية : والعقائد الفلسفية التي اصطنعها الكتابيون من يهود ومسيحيين لتأييد مذاهبهم ومقالاتهم الدينية انما نجدها تنمور واضحة امام الترمذى فيعرض لهاالجتها في كتابه هذا . فقصة الخلق التي مرضت لها اليهودية يعرض لها الترمذى في أسئلته (٣٠) خلق الله الخلق في ظلمة (٣١) فما قصتهم هناك ؟ يعنى قصة المخلوقين، وفكرة القضاء والقدر التي شغلت الجدل المسيحي طويلا تاخذ مكانها كذلك في نظرية الترمذى (٣٣) فما سبب علم القدر الذي طوى عن الرسل فمن دونهم ؟ (٣٤) لاى شيء طوى ؟ (٣٥) متى يتكشف سر القدر ؟ (٣٦) أين كشف لهم ؟ (٣٧) ولما يكشف سر القدر منهم ؟ (٣٨) ما الاذن في الطاعة والمعصية من ربنا ؟ .

وفكرة السكينة في اليهودية وفكرة الروح التي تماثلها في المسيحية وما يتصل بهما من فكرة الوحي والحديث أو الاسماء انما نجدها واضحة في أسئلة الترمذى (٢٤) ما به الاسماء ؟ (٢٥) ما به الوحي ؟ (٢٦) ما به الروح ؟ (٢٧) ما به السكينة ؟ (٥٥) ما الحديث ؟ (٥٦) ما الوحي ؟ (٥٧) ما الفرق بين النبيين والمحدثين ؟ (٩٥) ما سكينة الاولياء ؟ .

والتاريخ المقدس للأنبياء والرسل السابقين من أهل الكتاب وتفضيل كل امة لرسولها تفضيلا مطلقا من حيث النزلة والشفاعة بشر عند الترمذى وضع هؤلاء الرسل في منزلتهم من رسول الامة المحمدية (٧٥) كم بين حظ محمد صلى الله عليه وسلم وحظوظ غيره من الأنبياء ؟ (١٣٣) بم نال صاحب سليمان ذلك وطوى عن سليمان عليه السلام ؟ (١٤٤) ليتمنين اثنا عشر نبيا ان يكونوا من أمتي (١٤٥) ما تاويل قول موسى عليه السلام اجعلنى من امة محمد ؟ (١٥٤) ما أم الكتاب ؟ فانه ادخلها من جميع الرسل له ولهذه الامة (١٥٥) ما معنى المقرة التي لتبيننا وقد بشر النبيين بالمقرة ؟

٤ - الشيعة : واساطير الخلق التي نجدها عند الشيعة حول آدم وقديسه خلفه وما احيط به من أسرار انما بجدها تنور عند الترمذى وتتصل بذلك بعمرة النور الحمدي او بفكرة الحقيقة الحمديّة ، كما تتصل بعمرة الولايه وال محمد (٢٠) ما صفه ادم عليه السلام ؟ (٤١) ما توليته ؟ (٢٢) ما فطرته ؟ يعنى فطره آدم او الانسان (٤٣) ما العطره ؟ (٤٤) لم سماه بشرا ؟ (٢٥) بم نال ادم انتقم على الملائكة ؟ (١٤٣) ما معنى قوله خلق ادم على صورته ؟ (١٥٠) اهل بيتى امان لامتى (١٥١) ما قوله ال محمد .

وهناك بعض اصطلاحات شيعية نقلها الترمذى بنصها لنفس المسائل التي عرض لها لاجتها (١١٤) ما القدس ؟ (١١٥) ما سبحات الوجه ؟ .

٥ - الافلوطينية : وفلسفة الافلاطونية الحديثة التي كانت تدور حول فيض العالم من العقل الاول نجدها قد سلكت الى الترمذى خلال بعض التأثيرات الفنوصية غير اننا نستطيع ان نتبين من اصول هذه الفلسفة بعض مسائل مثل مسالة العقل الأكبر وفيض العالم عنه (٣٩) ما العقل الأكبر ؟ الذي قسمت العقول منه لجميع خلقه ومثل مسالة الأخلاق اذ يسر العالم نحو انسان كامل تستكمل فيه جميع الأخلاق من جيل الى جيل فيكون صورة للمثل الأعلى الذي هو الله . (٤٨) ان لله مائة وسبعة عشر خلقاً ما تلك الأخلاق ؟ (٤٩) كم للرسول سوى محمد منها ؟ (٥٠) كم لمحمد منها ؟ وكذلك مسالة المعرفة والعالم للخلق مكانه من الكون عند الترمذى (٨٧) من يقتضى الحق من الموحدين ؟ (٨٨) من الحق المتقضى ما الحق ؟ (٨٩) وماذا يدمه ؟ (٩٠) أى شيء فصله فى الخلق ؟ (٩١) وبماذا وكل ؟ يعنى الحق (٩٢) وما ثمرته ؟ يعنى ليمين حكم به من الخلفاء (٩٣) ومن هذا الحق ؟ (٩٤) فإين محصل من يكون محققاً ؟

واذا كنا نستطيع ان نتبين هذه التيارات الفلسفية المتباينة فى نظرية الترمذى فليس معنى هذا اننا نريد ان نذهب الى انه قد اتصل بهذه المذاهب الفلسفية فى مصادرها الاولى ، واخذ عنها او عالج مسائلها ، ولكن الذى نحب ان نقوله ان هذه المسائل انتهت اليه فقط سواء كان ذلك خلال مصادرها الاولى او خلال بعض المصادر الفنوصية او الباطنية او الشيعة التي انتهت اليه ، غير ان الذى يستحق ان نقف عنده عند دراسة نظرية الترمذى هذه هو ان هذه النظرية - على ما جمعت من تيارات متباينة - انما تنتظم فى فكرة واحدة او فى مذهب واحد متماسك هو كالاتار لهذه المسائل المتعددة ، ترى هل هذا الصهر وهذه

الصياغة المحكمة كانت كلها من جهد الترمذى ، او ان هذا الجهد كان قد توفر عليه أحد المذاهب الفنوصية السابقة ، ثم أتى الترمذى فأزال عنه آثار صفاته ليبدلها بطابع إسلامي هو ما نلحده تحت فكرة خاتم الأولاد؟ ان الاحتمال الآخر هو ما قد يرجح عندي اذا ما استعرضت المصطلحات الفارسية الكثيرة التي اعتمد عليها عندما تنعدم الصلة بين بعض نظريات الترمذى وأصول الإسلام .

٤ - أما هذا الاطار المحكم الذي يصوغ فيه الترمذى نظريته فنستطيع ان نلحده خلال الخصائص الثلاث التالية :

اولا - المعرفة :

المعرفة - كما نرى من مجموع أسئلة الترمذى - هي الاطار العام الذي يربط نظريته في ختم الولاية . والمعرفة عنده ذات وجهين : أما الوجه الأول فهي أنها ذات شعب سبع : ملك الملك ، ملك الجمال ، ملك الجلال ، ملك البهجة ، ملك البهاء ، ملك العظمة ، ملك الرحمة ، تختلف كل شعبة منها عن الأخرى ، وأما الوجه الآخر فهو أن المعرفة على درجات المعرفة ، والصلة بين هذه الشعب السبع وبين درجات المعرفة قد تكون موضع غموض لمن يعرف نظرية الترمذى ، فالترمذى يذهب دائما الى أن الدرجة العليا انما تحتوى بدورها صورة عن الدرجة العليا التي تتجه نحوها ، فالمعرفة بجميع شعبها انما توجد في كل درجة من درجاتها منذ ابتداء هذه الدرجات غير أن شعبة من شعب هذه المعرفة انما تبرز شعبة في درجة ، وتبرز شعبة أخرى في درجة أخرى ، حتى تستكمل الشعب جميعا عند نهاية الدرجات .

وقد يكون أوضح من ذلك اذا قلنا ان جميع شعب المعرفة تكون كاملة بالقوة في أدنى درجات المعرفة وعند التدرج في سلم المعرفة تأخذ هذه الشعب في الظهور بالفعل ولكنها لا تظهر جميعا بدرجة واحدة ولكن تظهر كل شعبة في درجة من الدرجات حتى اذا انتهت الدرجات جميعا خرجت الشعب جميعا من حيز القوة الى حيز الفعل فتكون المعرفة في أعلى درجاتها وفي اكمل شعبها .

ومى المعرفة ارادتان تعملان على هذا الترفى والتدرج نحو الدرجة العليا ، أما الارادة الأولى فهي ارادة الانسان الذي يسعى نحو هذه

المعرفة العليا بقوة دافعة من ارادته ورغبته وطبيعته تكوينه ، وأما الإرادة الثانية فهي إرادة جبرية حتمية تدفع بالإنسان في طريق المعرفة والوصول وهي مع ذلك إرادة جميلة محبوبة وهي إرادة الله الذي يسقى الإنسان من كأس حبه فيسرع إليه أو هي عبارة أخرى إرادة اندماج الجزء في الكل والمحدود في المطلق أو الصورة في مثلها الأعلى .

والمعرفة إنما تقوم بعد ذلك على ناحيتين على العلم وعلى السلوك وكل من هاتين الناحيتين إنما تكون موضوعا لكل إرادة من الإرادتين السابقتين، فالعلم يريد العبد ويسعى إليه ويحصله بالجهد والاجتهاد فيكون علما ظاهرا ويكون من الله يوفره لمن اصطفاه واجتباها فيكون روحيا وحديشا والهاما ، والسلوك يكون كذلك فهو من العبد تخلق وسمى ، ولكنه يكون من الله من خزانة المن والأخلاق ومن باب الجباية والاصطفاء ، فهو يهب له الأخلاق عطاء ويهب له نور هذه الأخلاق ويوفقه إلى أسمائها .

هذه هي المعرفة كما نراها في مذهب الترمذى يتعلق بها مسألتان أخريان لهما مكانتهما في تحديد خصائص مذهب الترمذى .

ثانيا - العبادة :

والمعرفة من حيث هي إرادة العبد في الوصول إلى الله إنما هي عبادة منه هي الحق والعدل والصدق ، وإنما تتركز هذه العبادة في الدرجة الثالثة من درجاتها وهي الصدق فهو ترك الإرادة لله أو ترك المشيئات لمشيئة الله ثم هي مع ذلك صدق العزيمة والإقامة في إرادة الوصول إليه ، والطريق إلى ذلك هو الحمد والثناء والصدقية والذكر والغناء في الله من سواه والبقاء به عن النفس .

ثالثا - خاتم الأولياء :

والمعرفة من حيث هي اختصاص الله بالعبد إذ يستقيه الله بكأس حبه فيسكن حتى من حبه له هي نوع من الولاية أو الجباية أو الاصطفاء أو الحب ويكون من أثر هذه الجباية أن يتولى الله عبده فيوجه نور بصيرته نحوه ، فيتجه العبد إلى ربه والعبد إنما يسير نحو الأولوية ، فلا يصل إلى ذلك حتى يمر في أطوار الكمال ودرجات المعرفة ، فيستكمل الله له ذلك درجة بعد درجة حتى يصل إلى المعرفة ، فيكون إنسانا كاملا ومثلا أعلى وهب الله له من أسمائه الحسنى وأمثاله العليا ما يجعله به مثلا أعلى ليستطيع الوصول إلى الله والإنسان بأرادته هو وبإرادة الله إنما

يكون مدفوعا ليسير في تيار الكمال الذي ينتهي بالوصول الى الله ، او ان هذا الانسان وهذا الفرع انما يندفع ليعود الى أصله ، وذلك هو طريق المعرفة الذي يسير فيه المؤمنون .

ولا يستطيع كل انسان ان يهتدى الى طريق المعرفة هذا فيعود الى أصله ويفنى عن رسمه ليبقى في خالقه ومثله الأول ، ولكن الذي وفق الى هذا انما هو فريق من المؤمنين وفق اليه ازلا ومع ذلك فان أفرادهم يختلفون فيما بينهم في درجة توفيقهم ازلا في المقدرة على الوصول الى الله ، فالقطرة الأولى متفاوتة وحظ كل واحد من السكينة والمقادير والحفظ انما يختلف عن حظ الآخر وحظ كل واحد منهم من العقل الأكبر الذي فاضت عنه جميع العقول انما يختلف عن حظ الآخر .

وأولى هؤلاء جميعا من هذه الحظوظ من المقادير والمكن ومن العقل الأكبر ومن النور والقطرة انما هو خاتم الأولياء ، فهو المثل الكامل الذي خلقه الله ازلا وجعله في ضمير الكون يتنقل بين الحقب والأجيال ، يفصح كل جيل عن طرف من كماله . حتى اذا كان خاتمة الوجود استطاع الكون ان يخرج هذا المثل الأعلى فيكون خاتمة الوجود ، اذ ينتهي الكون الى خالقه فهو الأول ازلا اذ كان صورة كامنة وهو الآخر خلقا اذ كان شأنا كاملا هو صورة المعرفة الكامنة في الأزل وهو صورة المعرفة الكامنة عند انتهاء العالم فاض من العقل الأكبر ثم عاد قائما في الكون المطلق .

هذه هي الخطوط الثلاثة الرئيسية التي تكون حدود نظرية الترمذي في ختم الولاية والتي صاغ فيها جميع المسائل التي تمس نظريته والتي انتهت اليه من المذاهب السابقة .

٣ - مقومات الصديق (تحليل) :

الصديق هو المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة ..

٧٥ - يتدرج الترمذي مع المعرفة حتى يصل الى شعبتها الثالثة او الى مرحلتها الأخيرة . وهو اذ يرقى في طريقه هذا نحو قمة المعرفة يحاول ان يفصح لنا عن العوامل التي تدفع بالمعرفة في طريق صعودها وروقيها . فكل شعبة من شعب المعرفة ظاهرة لنظام اجتماعي كان يسود الانسانية في فترة من الفترات او ينتشر بين الناس في بيئة من البيئات ، ثم هي بعد ذلك صدق لطبيعة اخلاقية خاصة كانت اقرا للحياة النفسية

لشعب من الشعوب . أو هي ظاهرة عقلية تتأثر بالجنس أو البيئة التي تصدر عنها .

والصدق إنما يكون في العرب طبعاً لا ينتحلونه طبعاً أو يبلفونه كسباً ، ومعنى ذلك أنهم هم الطبقة العليا من طبقات الشعوب ، وليس ذلك غريباً فالعرب أجود الشعوب عنصراً وأكرمها أخلاقاً . طبع العرب على السماحة والكرم والجود والشجاعة وهي الأخلاق العليا التي منها تصدر الحياة العقلية العليا في أقوى صورها وهي الصدق أو الإيمان والبصيرة ، ونظام العرب الاجتماعي هو أجود النظم لأخراج هذه الأخلاق وهذا العقل فالعرب هم الأحرار الكرماء .

وغير العرب من الشعوب الأخرى لا يدانون الجنس العربي في خصائصه الجنسية ، وفي فضائله الخلقية ، وفي امتيازاته العقلية أو في نظامه الاجتماعي ، فاهل الكتاب من اليهود والسمريين وغيرهم من طوائف الأعجم من الروم واليونان والترك قد جيلوا على الحرص والآثرة والشح والكراسة ، وهم في نظامهم الاجتماعي كانوا يعيشون عيشة العبيد ، ليس لأحدهم أن يختار أو أن يتحول عن النهج الذي رسم له جيلوا على الخوف والهانة والمذلة والخضوع . يجد أحدهم الجهد والمشقة في أن يحمل نفسه على فضائل الأخلاق أو في أن يكف نفسه عن الانحطاط والاخلاد إلى الأرض ، لا يعرفون الفضائل النفسية إلا تطبعاً وتكلفاً ومجاهدة ، ولذلك غلب على عقلاهم الحزن والشك والمجاهدة ، كذلك لم تقم حياتهم العقلية على الصدق بل قامت على ما دون ذلك من شعب المعرفة ، قامت على العدل وما فيه من مجاهدة حين عرفوا الأخلاق الفردية ، وقامت على الحق وما فيه من خوف وطمع ورغبة ورهبة إذ كانوا لا يعرفون إلا الحياة الجمعية .

كانت الإنسانية تتدرج وتتطور وتأخذ طريقها نحو الكمال ، وكانت الطبيعة بدورها تستجيب لهذا التطور ، فيحدوها قانون الانتخاب الذي يرمى دائماً إلى اختيار الأصلح والأقوى ، فكانت الأمة تنتهي إلى أمة أخرى أكرم منها عنصراً وأشد قوة ، وكانت الثقافة تتمخض من ثقافة أخرى أكثر بساطة وأقوى على الحياة ، وكان النظام الاجتماعي يتطور إلى نظام آخر أكثر تماسكاً وحرية ، وكان العقل الإنساني يترقى إلى عمل آخر أكثر قوة وصدقاً .

جعل الله الفضائل الأخلاقية مائة وسبعة عشر خلقاً وجعل لكل أمة حظاً من هذه الأخلاق وبعث بها نبياً ينشرها في هذه الأمة ، وورثت الأمة

التي تتلوها فضائل الأمة السابقة وزادها الله أخلاقا أخرى ، حتى اذا كانت الأمة المحمدية استكمل الله لها الفضائل جميعا وورثها حظوظ الأمم السابقة ، فجاءت أمة وسطا مختارة على جميع الأمم بلغت غاية السكمال الانسان ، ف أظهر الله فيهم الاسلام وهو الصورة الكاملة من النظام الذي تهدف اليه الإنسانية ، والذي قد ظهر قبل ذلك في صور أقل كمالا واتماما بين أمم أهل الكتاب في المراحل السابقة للإسلام . كان الاسلام صورة من الصدق اذ كان العرب أهل يقين وإيمان وفرض على أهل الكتاب المشقة والجهة والاصر وقتل النفس اذ كانوا أهل حرص ومجاهدة فشاع فيهم الحزن والخوف والبكاء ، ورث الاسلام ديانات أهل الكتاب وطبعها بطابع اليقين والصدق فبلغ الصورة العليا للمعرفة والأخلاق والاجتماع وثما فضل العرب بأخلاقهم لا بلسانهم ولقبتهم وكان الاسلام صورة هذه الأخلاق .

يختلف حظ الأمم في فضائلها الجنسية والنفسية والأخلاقية والعقلية ، وأما هذا الاختلاف فيرجع الى قصة الخلق الأولى اذ قبض الله قبضة من تراب جميع أديم الأرض أحمرها ويابسها وسهلها وحزنها وخلق منها آدم فكان منه جميع الأمم فما خلق من حزن الأرض كان في أخلاقه الكزازة واليبوسة والصلابة وما يتبعها من شح وحرص وأثرة ، وما خلق من الوهاد كان في أخلاقه اللين والانطواء والتعقيد وما خلق بين ذلك من سهل الأرض وجبلها كان في أخلاقه السهولة والسماحة والكرم والشجاعة مع الرفق والحلم والأناة ، فاختلف بذلك حظ الأمم من الأخلاق والعقل وكرم العنصر ، أما أمم المعجم فهم من أهل الجبال وحزن الأرض وأمم أهل الكتاب من الجبال والوهاد وأما العرب فهم من من سهولة البادية بنن حزنها ووهادها .

هذه هي فكرة الترمذي عن المؤثرات التي أثرت في المعرفة أو عن العوامل التي عنها تصدر الصورة الكاملة للمعرفة ، وإن تكن هذه الفكرة قد تنطوى على نوع من التعصب الديني أو الثقافي أو الجنسي أو قد تستند الى نوع من النظريات في تفسير التقدم الإنساني قد توضع موضع المناقشة أو الجدال إلا أن ذلك لن يفض من قيمة ما قصد اليه الترمذي من ناحية أخرى في رسم الحدود الأساسية بين شعب المعرفة ، هذه الحدود التي أبرزها في صورة اجتماعية أخلاقية حاول بها أن يفصح عن الخطوط الرئيسية التي تكون معالم الصورة لكل شعبة من هذه الشعب . فالخطوط الرئيسية التي تفصح عن معالم الصور في هذه

الشعب جميعا انما ترجع عند الترمذى الى النظام الاجتماعى الذى قد يكون هو بدوره صورة من الخصائص الجنسية للأمة التى ينشأ فيها هذا النظام أو صورة من فضائلها النفسية أو الأخلاقية ، أو ظاهرة لقانون ابعده من ذلك قد يرجع الى التطور الذى يكمن فى ضمير الوجود ، أو قد يرجع الى اثر البيئة الجغرافية ، ولكن الذى يقصد الترمذى الى ايضاحه أولا هو أن الصورة العقلية لكل شعبة من شعب المعرفة انما هى صدى لنظام اجتماعى ، وهذا النظام يتبع فى منزلته من النظم الاجتماعية الأخرى منزلة هذه الشعبة العقلية من شعب المعرفة الأخرى .

فالحق هو صدى الروح الجمعية التى كانت تسيطر على الإنسان البدائى فى حياته الإجتماعية - هو صورة من الصلة الإجتماعية التى كانت تربط بين أفراد المجتمع البدائى - هو صورة من الاتحاد فى الطقوس والشعائر والمبادئ التى توحد بين جماعاتهم - هو صورة من احترام هذه الطقوس والشعائر وتقديسها - هو صورة من الخوف والطمع والرغبة والرهبة والتقديس والإجلال التى تكمن فى شعور الإنسان البدائى نحو الطبيعة والكون والمجتمع - هو صورة من اجتلاب المنافع واجتناب المضار والحرص على موافقة السعد وتجنب النحس - هو صورة من الإلهام أو الحدث الذى يكشف لوجدان الإنسان البدائى عن هذه الشعائر والطقوس ويوجب له نوعا من السكينة والاطمئنان بهذا بهما روعه .

والعدل هو صورة الحياة الاجتماعية أو الأخلاقية للإنسان فى البيئة أو العصر الذى اشتدت فيه نزعة الفردية ، هو صورة من الانصاف والإيثار الذى لا تستقيم حياته الاجتماعية الا به اذا نضجت فيه الروح الفردية . هو صورة من النظم أو القوانين التى تربط بينه وبين غيره من أفراد المجتمع أو هو صورة النظام العام الذى يخضع له جميع أفراد المجتمع فلا يستطيعون الخروج عنه ، فالحكمة هى صورة من جبرية الطبيعة أو جبرية النظام الاجتماعى المحكم الذى يسيطر على جميع وحداته الفردية ، فلا تستطيع احداها الانفكاك عنه وتحص بسيطرته هذه احساسا واضحا بينا ، والحكمة بعد ذلك هى وضع هذا النظام المحكم الذى يشمل جميع الوحدات الفردية بحيث لا تند عنه ، وهى بعد ذلك الاهتداء الى الصلات التى تربط هذه الوحدات الجزئية بالنظام الكلى العام اهتداء واضحا لا لبس فيه ولا إبهام . المحسنة أو العدل هى ارجاع الجزئى الى الكلى ارجاعا منهجيا واضحا أو هى اخضاع

الجزئى للكلى ، او هى خلق هذا الكل الذى تندرج تحته جميع الجزئيات ، وهى بعد ذلك ادراك هذه الصلات واضحة قوية التى تكون بين الجزئيات ومرجمها الكل ، والصورة العقلية التى نشأت عنها الحكمة او العدل هى صورة النظام الادارى والاجتماعى الذى نشأ فى البنيات التى نضجت فيها الفردية الانسانية ونضج فيها نظام الاسرة وتلاشى منها نظام الرمح او القبيلة - هو صورة من النظام الاجتماعى والادارى الذى نشأ مع الانسان حين بدأ يعرف نظام المدينة ، ظهر هذا النظام فى صورة القانون او التشريع وظهر كذلك فى صورة النظام الادارى الذى يربط بين أفراد المدينة ، وظهر فى الصورة العقلية لقوانين العلة والقىاس - هو صورة من النهج الجدلى او المنطقى الذى ظهر صدى للنزعة الفردية ومحاولة اخضاعها للنظام الاجتماعى .

اما الصديق فهو صورة ثالثة لنظام اجتماعى او عقلى بدأ ينشأ فى بيئة خاصة وفى مرحلة خاصة هو صورة للحياة الاجتماعية العربية وما تولد عنها من حياة عقلية .

النظام الاجتماعى العربى يمتاز بالحرية التى تنقص النظامين السابقين ، فالنظام الاجتماعى البدائى يكون الفرد فيه مبدا للجماعة التى يعيش فيها ولطقوسها وشمائرها ، لا يستطيع ان يعيش بعيدا عن هذه الجماعة وليس له ان يختار فيما يأخذ او يدع من طقوسها ، ثم هو مبدا بعد ذلك للرهبنة والرغبة او للخوف والطمع اللذين علقتهما نفسه لربطانه بالجماعة وطقوسها ، والمعرفة فى هذا النظام البدائى هى ملكة الالهام أو الوحي التى تكشف للانسان عن هذه الصلة الاجتماعية التى تربطه بجماعته ، او هى العاطفة القوية التى تكشف لهذا الانسان البدائى عن حاسة الروح الجمعية فيه ، والنظام الاجتماعى الثانى الذى عنه نشأت شعبية العدل يكون الانسان فيه عبدا لقوانين الجماعة ونظمها هسله القوانين التى تحاول أن تخضع من شوكة النزعة الفردية فيه ، يحاول أن يخرج عليها فلا يستطيع أن ينفذ من نظامها المحكم ولا يستطيع أن يخرج عن سلطانها القوى الذى يحس به واضحا فى جميع مراحلها ، فهو يحاول فى هذا النظام ، ولكن لا مناص له من أن يعترف به وهو يتشكك فى اصوله ولكنه يكره أخيرا على الاعتراف به وبآثاره . الانسان فى كلتا الحالتين عبد عليه أن يخضع أن طوعا وإن كرها ، أما فى النظام الاول فهو يخضع كما يخضع عبيد الغفلة الذين يساقون بالعصا ، لانه يخضع كرها - لانه لا يتمثل سلطان سيده واضحا فيهمل وتأخذه الغفلة ،

ولكنه حين يبادره سيده بالعقاب ينشط وبنيق من غفلته فهو لا يخضع إلا تحت تأثير العقاب ومعاينة ضرره أو تحت تأثير الطاعية والتمتع بها، لا يخضع هذا الإنسان إلا إذا ذاق ألم العقاب. ولادة الطاعة ، ولكنه في غير ذلك غافل ساذج ، وأما الإنسان في النظام الثاني فهو يخضع ولكن خضوع عبيد الخدمة هؤلاء العبيد الذين يكونون في الدار مع سيدهم فيتمثل دائما في نفوسهم سلطانهم فهم يطيعونه دون أن يحتاج الى تأديبهم وكذلك الإنسان في هذا النظام يحس بسطوته وقوته فهو يخضع له دون أن يحاول الخروج عليه ، وإن حدثته نفسه بالخروج بادر الى الطاعة والامتثال لما يراه من احكام هذا النظام ، وهكذا فهو يجاهد ويصبر يمازج نفسه الحزن والقلق ، ولكنه يصبر ويتجلد لانه لا مناص له ، وهكذا نشأ في صدره صورة الواجب واحتمال مشاقه والصبر على ذلك .

أما في النظام الاجتماعي العربي فالحال على غير ذلك تماما ، فالفردية واستقلال الشخصية والاعتداد بالنفس يعرفها العربي كاشد ما يعرفها انسان ، فهو قد تحرر من الروح الجمعية التي كان يعيش فيها القطيع الاول من الانسان والجماعة بعد ذلك في هذه البادية الواسعة ليس لها عليه من السلطان الاداري أو النظام القانوني ما يستطيع ان تمتد اليه فتحضمه ، فهو لم يعد بعد ذلك عبدا تستبد به الجماعة للصالح العام ، ولكن هذا العربي الحر الذي لم تستطع الجماعة ان تسيطر عليه لابد له من رضا وطيب خاطر من أن يتعاون مع جماعة يوجد بها هو وغيره من الأفراد لتؤلف بينهم فتكف اعتداء بعضهم على بعض ولتجعل منهم قوة تكف بها اعتداء الجماعات الأخرى عنها وتحمي بها مياهاها ومراعيها وأموالها وموطنها . ولذلك عرف العربي الجماعة ليتعاون معها لا ليخضع لها ، وعرفها لتخدم مصالحه لا لتسوده وتحكمه . ومحضها من نفسه طاعة من مروءة وشهامة وتسامح لا عن ذلة وخضوع ومهانة أو من صبر وتجلد ومشقة ، ولذلك كان العرب احرارا كرماء . احرارا في تعاونهم كرماء فيما يقدمونه من انفسهم .

عرف العربي الشرف والمروءة والكرم والسماحة ، وكانت هذه فيما عاليا في المجتمع الذي يعيش فيه ، وكانت هي رمز القوة التي يخضع لها ويستجيب لتوجيهها لتربطه بالجماعة التي يعيش فيها ولتنظم صلته بأخيه الذي يعيش معه ، وكانت هذه المثل العليا هي

قوام الحياة الاجتماعية عند العرب ، أو هي صورة الصلات الاجتماعية عندهم .

وهذه المثل العليا الاخلاقية لها في النظام العربي وجهان :

أما الوجه الأول فهو الوجه الفردي ، فهذا النظام العربي قد وضع هذه المثل العليا أمام الفرد لتكون الغاية التي يسعى اليها ، والمثل الأعلى الذي ينشده ، ولتكون مقياس شخصيته يرى بها أين وصل من هذه المثل ، وهذه المثل اذ توضع لا توضع وضعا يؤخذ بالرفق أو بالهودة ، فالبيئة العربية قاسية تأخذ كل شيء فيها بالقسوة والحزم فهي اذ تضع أمام الفرد هذه المثل لا تنهون في أن تطلب اليه أن يكون مثلاً قويا منها وهنا يتنافس الأفراد في الوصول بأنفسهم الى هذه المثل تنافسا قويا لا رحمة فيه ولا هودة .

وأما الوجه الثاني فهو الوجه الاجتماعي ، فهذه المثل العليا هي صورة من النظام الاجتماعي الذي يربط الجماعة هي صورة من هذا النظام اتخذت صورة الاخلاقية ، هي صورة هذا النظام في نواحيه الاقتصادية والمالية والداخلية ظهر في هذه الصورة الاخلاقية القوية التي هي الوسيلة الوحيدة الى هذا النظام لتحقيقه وصيانتة والدفاع عنه .

نظام الحياة في البادية في نواحيه الاقتصادية والمادية والادارية بسيط واضح لا يحتاج الى جهد أو الى اعمال ذهن في الاهتداء اليه وأبواب المعاش في البادية ليست من التعقيد أو الخفاء بحيث يحتاج الدهن الى أن ينصرف الى بحثها واستنباط وسائلها ، فالرعى والماء والمساحة هي قوام الحياة لا تقبل في ذلك جدلاً أو شكاً ، ولا تحتاج في توضيح ذلك الى جهد أو ضياء ، ولكن الطريق الى اقامة نظام الحياة في البادية أو صيانتة ليس بسيطاً ولا واضحاً ولا محدوداً بل يحتاج الى أن تحتال له الجماعة وأن تجهد في سبيله وأن تصطنع في هذا السبيل شتى الوسائل والطرق كي تبلغ غايتها فالطريق الى هذه الغاية محفوف بالأخطار والمعارك والحروب والنزاع تلذوها جماعة أخرى عن معاشها وتلدو هي غيرها عن معاشها، وتحتال لنفسها وتحتال غيرها لنفسه ، يحتاج ذلك الى كثير من التدبير والخبرة والاحكام ، ولكن هذه التدابير وهذه الخطط التي لا تولد الا في الساعات الحاسمة الأخيرة رهن بشيء آخر قبل ذلك ، رهن بوحدة الجماعة

وصلابتها هذه الوحدة وهذه الصلابة التى لا تكون الا انرا من آثار المثل العليا الخلقية فى البادية .

المثل العليا الاخلاقية هى عن طريق غير مباشر قوام الحياة فى البادية ، وهى بعد ذلك الوسيلة الاولى والوحيدة التى لا مناص منها للوصول الى الغاية مهما تكن الطريق للاحتيال الى هذه الغاية ، لتحتل الجماعة ماشاءت فى سبيل الوصول الى غايتها ولتصطنع فى سبيل ذلك ماشاءت من الطرق ولكنها قبل ان تأخذ فى طريقها لابد من أن تتيقن كيانها ، ولن يكون لها كيان او وحدة دون هذه المثل العليا التى تربط افرادها .

الغاية امام العربى واضحة لا لبس فيها ولا غموض محبة لا جدل فيها ولا إبهام . والطريق اليها يحتاج الى عدة واعداد ، ولكن هذه العدة هى المثل العليا التى لا مناص له عنها . الأخلاق هى طريقة الوصول الى الغاية عند العربى ، الأخلاق فى صورتها الفردية التى تجعل من الانسان شخصا قويا معتدا بنفسه حرا لا يظهر عليه وهن ، والأخلاق فى صورتها الاجتماعية التى تجعل منه قوة اجتماعية لا يمكن التغلب عليها أو النفاذ الى داخلها ، والغاية يعرفها العربى يقينا لا يحتاج الى أن يبحث عنها أو يفتش اما الطريق الى هذه الغاية فقد يستطيع أن يتخطه اليها بظنه وفراسته فى صورة من الاجمال قبل أن يشرع فى ذلك ، ولكنه حين يمزج فيتضح امامه الطريق الرئيسى دون شعبه المتباينة يعرف كيف يسلك الى غايته دون أن يضل فى الشعاب والجزئيات والتفاصيل .

هذا هو عقل العربى وتفكيره وهذه هى صورة المعرفة التى نشأت صدى لحياته الاجتماعية معرفة تلعب الأخلاق الجزء الأكبر والرئيسى فيها ، سواء كانت تلك الأخلاق الفردية او الأخلاق الاجتماعية ، وتلعب الفراسة بعد ذلك الجزء الباقي مستعينة بمعد ذلك بطرق المعرفة المنهجية والمسيطرة عليها ، أما اليقين ووضوح الغاية فهو يربط بين طرفى المعرفة وباطا محكما قد يمزج بينهما .

العربى بعد ذلك يعرف غايته جيدا ، وهى حين تبدو فى صورة المثل العليا الاخلاقية يعرفها كذلك ، ولكنه يحتاج الى أن يؤمن بها

إيمانه بغايته الأولى كما يحتاج الى أن يؤمن بالصالح العام أو بالفضيلة العامة إيمانه بالغاية الفردية وهدفه الخاص وهذه الهوة في نفس العربي عليه أن يجتازها ، وهو اذ يجتازها إنما يجتازها بشيء من اليقين يوحد بين الناحيتين فيجعل احدهما صورة الأخرى أو صداها وهذا اليقين هو ما يعبر عنه بالصدق اذ يربط ما ظنه حقا بأصوله الحقيقية التي يرجع إليها ، فالظواهر الأخلاقية السلوكية تحتاج الى نوع من الصدق أو اليقين لربطها بأصولها الميتافيزيقية التي تكمن وراءها وهذه الصلة وهذا الربط هما الإيمان أو اليقين ، ثم الصدق الذي يجمع بين الإيمان واليقين والمعرفة .

فالصدق هو اخذ النفس في ميدان الأخلاق الفردية بالحزم والصلق حتى تبلغ أقوى المثل وأملها ، وهو بعد ذلك الرجوع بهذه المثل العليا الى أصولها الأولى الميتافيزيقية رجوعا يعتمد على اليقين والإيمان ويستعين بالفراصة والكشف التي تستطيع أن تقفز من هذه المثل الى أصولها دون أن تهتدى بمراحل الطريق أو معالها كما تفعل المعرفة المنهجية النظرية .

هذا الصدق هو ملكة أصيلة في الإنسان أو هو ناحية ذاتية فيه تختلف درجتها من فرد الى آخر وهكذا يختلف حظ كل انسان من المعرفة باختلاف استعداده الذاتي ، فالمثل العليا التي يدركها الإنسان قد تختلف في نوعها بل في درجتها من تلك التي يدركها انسان آخر . درجة اليقين ووضوح الفراصة عند انسان قد تختلف في درجتها كذلك عنها في انسان آخر ، وأقصى درجات الوضوح في ادراك المثل العليا أو استجلاء حدود الكشف - هي أقصى درجات الصدق ، فالصدق نفسه هو الوصول الى أقصى ما هنالك في كلتا الحالتين .

يتعلق الصدق اذن بالناحيتين الميتافيزيقية والأخلاقية على السواء وهو بهذا يضم في داخله شعبة العدل من بين شعب المعرفة ، وهو كذلك يتعلق بالناحية الاجتماعية في بعض نواحيها فهو يضم بين جنباته أيضا جانباً كبيراً من شعبة الحق ، فالصدق هو الصورة المتطورة للمعرفة بذات من الحق ثم أخذت تتدرج حتى انتهت في أكمل صورها وانماها في شعبة الصدق والصدق نفسه بمناصره ومقوماته هو عامل هذا التطور ، وهكذا تنزع المعرفة نحو اكمل صورها كما تنزع الأخلاق والثقافة والشعوب الى اكمل صورها في صورة الأمة المحمدية التي اختصت بالصدق واليقين دون بقية الأمم الأخرى .

مقومات شعبة الصدق :

٧٦ - تقوم المعرفة فى شعبة الصدق على العناصر الآتية :

١ - علم السمات أو الأمثال العليا : وهى الأخلاق الفردية التى يأخذ بها الإنسان نفسه كى يكون مثلاً قوياً ، وهى مجموعة من الأخلاق أو الأمثال العليا يحاول أن يتخلق بها جميعاً ، والطريق الى ذلك هو أن يأخذ نفسه بالتأمل فى كل مثل من هذه الأمثال حتى يحيا فيه ويحققه فى نفسه ، والتأمل قد يختلف من انسان الى آخر على قدر استعداده للصدق فأكثر الناس حظاً من الصدق أكثرهم حظاً من هذا التأمل حتى يمتدى الى الخصائص الأساسية فى المثل فيستطيع أن يحققه فى نفسه ، والناس بعد ذلك يختلفون فى مقدار استعدادهم لهذه الأمثال العليا فمنهم من يصلح لطائفة منها دون طائفة ولا يصلح لها الإنسان جميعاً حتى يكون قد أخذ من الصدق بالنصيب الأولى ، وهذه الأمثال العليا هى أسماء الله الحسنى وهى ترجع الى الأخلاق العليا التى جعلها الله مائة وسبعة عشر خلقاً .

ويمكن فى طى هذه الأخلاق الفردية الأخلاق الاجتماعية التى تقوم بها الجماعة ، فهذه الأخلاق الفردية فى طبيعتها هى أعداد للفرد فى ناحيته التى تتصل بالمجتمع ، أعداد للفرد فى تكوين شخصيته فيما يتصل بالمجتمع فهى من طريق غير مباشر أعداد للمجتمع جميعاً بأعداد وحداته ، فالرحمة والبر والعطف والعدل كل هذه أعداد خاص للفرد ولكنها أعداد للخلق الاجتماعى عن طريق غير مباشر ، ولكنه أعداد من طريق القاعدة المعروفة « اليد العليا خير من اليد السفلى » أعداد من طريق المسابقة الى الفضل والمرءة والفتوة والتضحية .

٢ - علم الأسرار - أو الأسماء الحسنى : والعنصر الثانى الذى يقوم عليه الصدق هو الجانب الميتافيزيقى الذى يعتمد عليه الجانب الأخلاقى ، وهذا الجانب هو ما يعرف عند الترمذى بالحكمة العليا أو بعلم الأسرار أو علم الله ، وموضوعه الأصول الميتافيزيقية التى يقوم عليها الصدق وهى عند الترمذى أصول الهية فهو العلم بالله وبالفيب ، وهى أصول اليقين والإيمان الذى يصل بين الحياة الامتقادية والحياة الاخلاقية للإنسان غير أن الجانب الميتافيزيقى فى شعبة الصدق لا يقوم على الشك ، ولكنه يقوم على اليقين فالإيمان يسبق المعرفة دائماً أو هو الذى يقود المعرفة ويوجهها .

٣ - البصيرة : وفى العنصر الثالث الذى يقوم عليه الصدق وفى تكون الجانب الاستمولوجى الذى يعتمد عليه العنصران السابقان ، وهى بدورها تعمل فى ميدانين ، أما الميدان الاول فهو يتجه الى علم الاسرار او الى الاصل الميتافيزيقى للصدق والبصيرة حين تعمل فى هذا الميدان انما تكون نوعا من اليقين تكون نوعا من الايمان يدرك ماهناك من عالم الغيب عن طريق الوحي واليقين ، والوحي واليقين لا يحتاجان الى مقدمات المنهج الجدلى ونتائجها ولا يحتاجان الى قياس او استنباط ، ولكنهما يقومان على منهج خاص بهما من صدق التصور والنفاذ بالبصيرة الى ماهناك ، وهذا التصور قد تختلف صورته من انسان الى آخر وفق استعداده وهو انما يبلغ ادق صورته حين يصحبه الصدق وهذا رهن باستعداد العارف ورهن بقوة بصيرته .

وأما الميدان الثانى فهو ميدان علم السمات والأمثال العليا أو هو ميدان الأخلاق الاجتماعية والفردية ، والبصيرة حين تعمل فى هذا الميدان انما تكون نوعا من الفراسة ، وهذه الفراسة هى القفز الى الغاية الاجتماعية الأخلاقية لادراكها دون التمرن فى المقدمات التى تقود اليها ، فالعارف ذو الفراسة الحادة يستطيع فى وضوح أن يتمثل الصورة الأخلاقية والاجتماعية التى تجتمع عليها الجماعة يستطيع أن يتمثل هذه الصورة فى خطوطها الرئيسية واضحة قوية ، وعلى قدر قوة بصيرته أو استعداده للصدق على قدر تكشف هذه الصورة له . والعارف ايضا ذو الفراسة الحادة يستطيع أن يدرك الصورة الأخلاقية التى يجب أن يكون عليها الفرد ليكون مثلاً قوياً - يستطيع أن يدرك ذلك فى وضوح وقوة ويستطيع أن يتبين أين وصل الفرد من تمثيل هذه الصورة .

والبصيرة هى ملكة تكون فى العارف أو هى الملكة التى يتحقق بها الصدق ، وهى كذلك طريقة الادراك التى تصل بينها وبين موضوعها وسواء كانت ملكة أو طريقة ادراك فأمرها أمر الصدق فى أنها تختلف فى درجتها وقوتها من انسان الى آخر ، فهى ملكة ذاتية وطريقة ذاتية قبل كل شئ ، وإذا قلنا بالبصيرة أو الصدق فانما نعنى بهما البصيرة والصدق على أشدهما وفى أعلى درجاتهما .

٤ - الولاية : والعنصر الرابع الذى يقوم به الصدق هو الولاية ، وفكرة الولاية هذه هى تجسيم مناصر الصدق ونواحيه المختلفة فى صورة ملموسة توازى خطط السلطنة التى كانت تصرف يومئذ ،

فالولاية هي كالخلافه فى ولايتها امر الأمة السياسى والاجتماعى والدينى ، والمعرفة لاتصلح عند الترمذى الا بصلاح النظام الاجتماعى فاقام الولاية وهى ملتقى هذه النظم جميعا فى اتم صورها واكملها هى صورة من الانسان الكامل الذى يتولى امر المجتمع فيحسن القيام عليه ، والولى هو الصورة العليا التى تتحقق فيه المثل العليا جميعا فى أعلى درجاتها ، وهو كذلك الانسان الكامل الذى تحققت فيه البصيرة بأعلى درجاتها ، فاستطاع ان يقف على علم الاسرار فى جميع فروعه وهو بعد ذلك صورة الصدق فى اكمل صورها فهو أعلى درجة من درجاتها هو صورة اليقين والايمان .

والولاية هى الصورة التى يرسمها الولى ليهدى بها الى الصدق هى الصورة التى يرسمها فى نفسه حية فى اخلاقه وشماله او فى مذهبه وهدايته ، فاذا كان للمعرفة جانبان يقوم احدهما بادراك ما هنالك من اسرار ويقوم الآخر بالتعبير عن هذا الادراك وتصويره فان الولاية هى الصورة التى يرسمها الولى ليرز فيها صورة البصيرة واليقين واضحة بيّنة .

والصدق حين يقوم بادراك اسرار الوجود فهو صورة من البصيرة ، وهو اذ يقوم بتحليل هذا الادراك كى يميز خطوطه الرئيسية التى تكون مقوماته ، وهو اذ يبرز هذه الصورة فى اطار حى ناطق او فى مثل متحرك يكون نوعا من الولاية ، والصدق أولا وآخرها هو ذلك المنهج فى نواحيه المختلفة فى طريقة ادراكه وفى منهجه التصويرى الذى يعنى فيه بمثله وفى قيمة نجاحه ودرجته فى هذا الادراك وذلك التصوير .

مصادر شعبة الصدق :

٧٧ - الروح العربية هى مصدر الترمذى فى شعبة الصدق كما نرى من نظريته ولعل ذلك لايباعد الحقيقة كثيرا ، فالترمذى قد وقع تحت تأثير أهل الحديث وتوجيههم ، وثقافة أهل الحديث فى جوهرها ثقافة اجتماعية قومية فتأثر بها واتجه نحو غايتها التى تسير فيها غير أنه حاول أن يكسبها الطابع النظرى العقلى .

تلدور ثقافة أهل الحديث فى الناحية الاجتماعية حول الوجهة التى استطاع مالك أن يخرجها فى صورة نظرية تحت اسم «الاستصلاح» معارضا بها الاستنباط والقياس أو الراى ، فاهسل الحديث دائما يبحثون عن الأصلح ، ولهم فى ذلك ملكة تهديهم اليه ، فالأصل عند

أهل الحديث وفي الثقافة العربية الأولى هو الناحية الذاتية وليست الناحية الموضوعية ، فمن طريق الملكة الذاتية هذه يستطيع الإنسان اختيار الأصل ، وهذا الفعل يسمى الاستصلاح سواء اتصل في ذلك بأصل يرد إليه الفرع أو لم يتصل ، فالغاية عند أهل الحديث كما هي عند العربى الأول واضحة بسيطة لا لبس فيها ، ولكنها تحتاج الى استعداد خلقى أو اجتماعى خاص وهو ما كان يشدد أهل الحديث فى طلبه ، فالأصل فى المعرفة والإدراك عند أهل الحديث هو الجانب الذاتى دون الجانب الموضوعى وهو ما حاول الترمذى أن يبرزه فى نظريته فى المعرفة . والأصل فى وجهة أهل الحديث هى الغاية الاجتماعية ، فنظرية الترمذى فى المعرفة وفى الصدق خاصة هى صورة من الاستصلاح ظهر فى ثوب نظرى يصطنع أساليب المناطقة والمتفلسفين .

وأما الناحية القومية فقد كانت ظاهرة عند بعض أهل الحديث، فقد كانوا دعاة الثقافة العربية وحفظة التراث العربى وأصحاب المنهج العربى - حاولوا الدفاع عن كل ذلك أمام الثقافة المنطقية التى انتهم من طريق اليونان ، وأمام النحل الصوفية الغالية التى انتهم عن طريق الفرس والبابليين والسريان - حاولوا الدفاع عن القومية العربية أمام الشعوبية ، وعن المنهج العربى الاجتماعى أمام المنهج الطبيعى اليونانى وأمام المنهج الميتافيزيقى أو المنهج الأسطورى البابلى ، فحاول الترمذى فى نظريته فى المعرفة أن يكشف عن المنهج الاجتماعى العربى ، وأن يضعه فى صور على غرار المناهج الأخرى استجابة للتوجيه القومى لأهل الحديث .

وإذا كانت المعرفة عند الترمذى هى صورة من المنهج العربى الاجتماعى فى روحه حاول أن يرفعه فوق المناهج الأخرى ، فلا غربة إذن أن نرى الترمذى يحاول رفع الجنس العربى الذى يرتبط بهذا المنهج فوق جميع الأجناس الأخرى ، لم يكن ذلك عصبية منه ، ولكنه عن إيمان بالمنهج الاجتماعى الذى امتاز به العرب دون الأجناس الأخرى .

وإذا كان المنهج فى حقيقته وفى روحه عربياً ، وإذا كان الترمذى قد مضى فى طريق تأييده تحت تأثير التوجيه العربى إلا أن الثوب الذى ظهر فيه لم يستمره من المصادر العربية بل استعاره من مصادر أخرى بعيدة .

ان فكرة الأمثال العليا والتأمل فى هذه الأمثال ، وفكرة البصيرة والوقوف على عالم الغيب والأسرار ، وفكرة الولاية وما تضم فى طيها من نظام سياسى واجتماعى ودينى كل ذلك لم يأخذ به الترمذى من مصادر عربية بل التمس فى مصادر بعيدة عن ذلك .

اما فكرة الأمثال والتأمل والملاحظة والبصيرة وما يتصل بذلك فقد استعاره الترمذى من بعض مذاهب الفنوصية التى انتهت اليه والتى كانت تذهب الى الإشراف النفسى أو الى الفيض والالهام ، كما كانت تذهب الى البصيرة والدوق ، واما الولاية فقد استعارها الترمذى من أوساط الشيعة ، هذه الفكرة التى ظهرت فى الواب مختلفة متعددة بتعدد البيئات والمذاهب التى ظهرت فيها ، فهى تارة الإنسان الكامل ، وأخرى الحقيقة المحمدية ، وأخرى الكلمة العيسوية وأخرى ضمير العالم المكنون وأخرى الامام المعصوم .

مذهبه فى مصادر الثوب الذى وضع فيه الترمذى فكرة الصديق التى هى رمز المنهج العربى الاجتماعى الذى حاول أن يصيغ منه نظرية فى المعرفة .

الفصل الرابع الحكمة

الآدمى والمعرفة

- ١- الحكمة الظاهرة
- ٢- الروح والنفس
- ٣- العقل والهدى
- ٤- القلب

الفصل الرابع

« الحكمة »

الحواس - الذهن والعقل -
المسلم والبصيرة - القلب والنفس
والشهوة - الاخلاق - العواطف -
المشاعر - الفرائز - الهوى - الروح
والنفس وطبيعتها - خلق آدم -
الروح والمادة - طبيعة الروح -
النفس - الشيطان والنفس - الروح
والنفس ودورها في المعرفة - العقل
والهوى - أعوان العقل الخمسون -
جند العقل المائة - جنود الهوى المائة -
الفروق - الحكمة العليا أو الباطنة -
المقادير - الميثاق - المثنى - الحب
والحياة - الفرح - القلب - شمع
المعرفة - النور - مدائن النور
السبعة - التلقاء نور القلب بنور
العقل - المعرفة والولاية - الذكر .

٧٨ - والقوانين المختلفة التي تخضع لها المعرفة بجميع شعبها هي ما يعرف عند الترمذى بالحكمة ، والحكمة هذه أنواع : منها ما يتناول مصدر المعرفة سواء كان هذا المصدر ذاتيا يبدأ من الانسان أو كونيا يبدأ من الكون أو العالم الالهى ومنها ما يتناول موضوع المعرفة فيحلل مسائلها ويكشف عن أصولها وينبئ الى أصدادها ونقائضها ومنها ما يتناول درجات المعرفة فيميز كل درجة وقيمتها ، والترمذى حين يعرض للمعرفة يحاول أن ينظر اليها من هذه الزوايا جميعا ليكشف لنا عن هذه الأنواع من الحكمة .

والنوع الأول من الحكمة هو مايتعلق بالمعرفة من ناحية مصدرها الذاتى - يبحث فيه عن مصدر العلم الانسانى فى الآدمى وهذا النوع يخضع للمنهج التجريبي ويعتبر مقدمة لمباحث الحكمة التالية ، وسنعرض له تحت اسم الآدمى والمعرفة .

والنوع الثانى من الحكمة هو مايتعلق بالمعرفة من ناحية مصدرها الكونى والالهى - يبحث فيه عن مصدر العلم الانسانى فى الكون ومنهجه فيه منهج كونى دينى وسنعرض له تحت اسم الروح والنفس .

والنوع الثالث من الحكمة هو الجانب الموضوعى منها وسنعرض له تحت اسم العقل والهوى .

أما آخر أنواع هذه الحكمة فهو مايتعلق بدرجات المعرفة ومراتب الصدق والإيمان ، وفيه يبحث جميع المؤثرات التى تؤثر على المعرفة ودرجاتها ، وسنعرض له تحت اسم القلب .

والحكمة هذه بأنواعها المختلفة تتصل بشعب المعرفة الثلاث ، فكل نوع منها يقابل شعبة من شعب المعرفة ، فالنوع الثانى من الحكمة وهو الروح والنفس يقابل شعبة الحق من شعب المعرفة ، والنوع الثالث وهو العقل والهوى يقابل شعبة العدل من شعب المعرفة ، والنوع الرابع وهو القلب يقابل شعبة الصدق من شعب المعرفة ، أما النوع الأول من الحكمة وهو الآدمى والمعرفة فهو مقدمة للأنواع الأخرى إذ تبدأ لتدرجها منه .

وأنواع الحكمة تتدرج صاعدة فى قيمتها كما تتدرج شعب المعرفة وهى تتصل كذلك بالنظام الاجتماعى الذى تصدر عنه شعب المعرفة ففكرة الروح والنفس كانت تنتشر فيما يسميه الترمذى بطبقة العبيد الاتقياء ، وفكرة العقل والهوى كانت تنتشر فى بيئة الأحرار الكرماء وأما فكرة القلب والصدق فكانت تنتشر فى طبقات السادة .

هذه الأنواع المختلفة من الحكمة هى صور من ثقافات متباينة لشعوب متعددة انتهت الى الترمذى ، وهو يجمعها ليوفق بينها بطريقته النقدية ، ويخضعها لمنهجه التجريبي ، ويضع كل واحدة منها فى درجتها من سلم القيم ، وهذا المنهج التجريبي النقدي الذى يتجسه صاعدا نحو الغاية العليا هو الاطار الذى يضم هذه الأنواع المتباينة من الحكمة .

الادمي والمعرفة :

للمعرفة فى الانسان - ان جاز لنا هذا التعبير - جهاز خاص يقوم بها ، وهذا الجهاز يتكون من اربعة اقسام رئيسية :

اما القسم الاول من هذه الاقسام فهو الذى يقوم بالادراك ، ويتكون من الحواس الخارجية للانسان التى تستقبل المحسوسات والتجارب والعلوم ومن الملكات الداخلية التى تقوم على حفظ هذه التجارب وفهمها والانتفاع بها ، واجزاء هذا القسم على ثلاثة انواع : اما النوع الاول منها فهو الحواس الخارجية وهى العين والاذن واللسان . واما النوع الثانى فهو جهاز استقبال المعلومات وهو الحفظ والذهن والفهم ، واما النوع الثالث فهو جهاز استقبال العواطف والانفعالات والمشاعر وهو السكيد والطحال والكليتان والشهوة . والجهاز الثانى هو الذى يقوم بناحية العلم فى الانسان ، والجهاز الثالث هو الذى يقوم بالاخلاق ومن تعاون هذين الجهازين معا تنتج الكياسة واللطافة والحدق وهى سلوك الانسان الخلقى والعلمى او هى وظيفة هذا القسم الاول من اقسام جهاز المعرفة .

واما القسم الثانى فهو يتكون من جزء واحد وهو الروح وله وظيفتان ، اما وظيفته الاولى فهى من ناحية صلته بالقسم الاول فيكون مددا للحواس او سرا فى قوة ادراكها ، واما الوظيفة الثانية فهى من ناحية استقلاله وقيامه بنفسه واخضاعه بقية الاقسام لوظيفته ، وتكون وظيفته فى هذه الحالة نوعا من الادراك الروحى الذى يختص به المؤمنون دون سواهم ، وهذا الادراك هو نوع من الحكمة امتزج فيها العلم والاخلاق باسرار الكون .

واما القسم الثالث فهو يتكون كذلك من جزء واحد وهو العقل وله كذلك وظيفتان : اما وظيفته الاولى فهى من ناحية صلته بالقسم الاول كذلك اى من ناحية انه عقل الفطرة والطبع ، ويكون اليه وزن الامور بين الحفظ والذهن والفهم وبين الشهوة وما يتصل به من جهاز الانفعالات والعواطف ، واما وظيفته الثانية فهى من ناحية استغلاله واخضاعه بقية الاقسام لسلطانه ويكون ذلك من ناحية انه عقل الهداية الذى يختص به المؤمنون دون سواهم من بقية الخلق ووظيفته فى هذه الحالة هى تمييز الخير من الشر والحق من الباطل .

وأما القسم الرابع فهو يتكون كذلك من جزء واحد وهو القلب ووظيفته هي أشد الوظائف جميعها خطرا وأعظمها أهمية فهو الضابط لوظائف الأقسام الأخرى جميعا ، تنتهي إليه الأمور ، ثم هو يصرفها من عنده فيصدرها إلى الصدر ، وهناك يكون التدبير ، فهذا القسم هو قسم الأقسام لا تكون معرفة حتى تمر بالقلب ولا يكون علم حتى يمر بالقلب ولا تكون أخلاق أو انفعالات حتى تمر بالقلب ، ومن القلب تأخذ هذه جميعها صورها النهائية التي تبدو فيها .

والدور الذي يقوم به القلب في المعرفة يتخذ صورتين ، أما الصورة الأولى فهي صورة الحياد ، فالأمور تنتهي إليه من الأقسام الأخرى وتمر خلاله دون أن يسبغ عليها شيئا جديدا فهو في هذه الحالة كالرجاج الشفاف حين يمر خلاله السائل فهو يكتسب من الاناء شكله الجديد ، ولكنه يحتفظ بكونه فيبقى على ما هو عليه ، ويكون دور القلب في هذه الحالة دورا ثانويا أو يكون تابعا للأقسام الأخرى وأما الصورة الثانية فهي صورة تختلف تمام الاختلاف عن الأولى فلا يكون القلب فيها محايدا بل يسبغ على الأمور التي تنتهي إليه من الأقسام الأخرى صورة جديدة من عنده ويكسيها مقومات جديدة ، فالقلب فيه نور التوحيد ونور المعرفة ونور الهداية ونور الولاية وغير ذلك من الأنوار التي وضعها الله فيه ، فالأمور حين تنتهي إليه إنما تمحص على ضوء هذه الأنوار فتخرج معرفة جديدة ، ويكون دور القلب في هذه الحالة دورا خطيرا فهو مركز المعرفة الحقيقي وبقية الأقسام أن هي إلا تبع له خاضعة لسلطانه ، ووظيفته في هذه الحالة هي المعرفة من ناحية أنها مظهر من مظاهر الإيمان ومن ناحية أنها صورة من المقادير والحظوظ والولاية التي وضعها الله في قلوب من اجتباهم .

من هذه الأقسام الأربعة يتكون جهاز المعرفة في آدمي يبدأ من الحواس الخارجية وينتهي بالقلب في الصدر حيث يدبر الأمور ، ويتدرج موضوعه من ادراك المحسوسات الخارجية إلى تحصيل العلم والقيام بالأخلاق إلى ادراك التدبير إلى الوقوف على ما هنالك من أسرار الكون من الألوهية والربوبية والولاية ، أو بعبارة أخرى يتدرج موضوعه من الظاهر إلى الباطن إلى الحكمة الظاهرة فالحكمة العليا أو الباطنة .

ويتكون جهاز المعرفة في الأول من هذه الأقسام الأربعة الرئيسية فكرة تحمل في طيها كثيرا من المعاني .

أما المعنى الأول فهو أن المعرفة لا تكون إلا من اشتراك هذه الأقسام جميعا فهي تعمل جميعا في المعرفة ويتصل عمل كل منها بعمل الآخر وأن كان يختلف نوع هذا العمل باختلاف الأدوار التي يقوم بها هذا الجهاز . « قوة جميع الأركان بالقلب اذا كان الذهن والعقل معه ، ولذلك ترى الإنسان اذا فرغ وارتاع وقع لانه بالقلب يتأدى المشى الى الساقين ونجد أن السكران اذا غاب عقله استرخت رجلاه فاختلعا » (١) .

وأما المعنى الثاني فهو أن كل قسم من هذه الأقسام يعتبر في ذاته القسم الرئيسي بالنسبة للأقسام الأخرى وذلك تبعاً لاختلاف الدور الذي يقوم به في المعرفة ، فالمعرفة تتخذ من كل هذه الأقسام مركزاً فيصبح قسماً رئيسياً وتصور البقية تبعاً له ، فالقسم الأول هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة معرفة الفطرة والطبع التي يشترك فيها جميع الأدميين وتكون بقية الأقسام تبعاً له ، والقسم الثاني يكون هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة معرفة روحانية تتصل بأسرار الكون وعالم الغيب وتكون بقية الأقسام تبعاً له ، والقسم الثالث يكون هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة تتعلق بعقل الهداية أو بالخير والشر والحق والباطل وتكون بقية الأقسام تبعاً له ، والقسم الرابع يكون هو المركز الرئيسي اذا كانت المعرفة تتعلق بالإيمان والولاية وجباية الله لأوليائه .

وأما الأقسام الأخرى مع هذا المركز لا تخرج بهذا الجهاز عن وظيفته التي يقوم بها أو غايته التي يهدى إليها وهي المعرفة ، فمما أنه ينتج من ذلك صور من المعرفة تختلف في درجتها وقوتها وأن كانت تتحدد في جوهرها وحقيقتها .

أما عن الدور الأول فتنتج معرفة الفطرة والطبع . ومن الدور الثاني تنتج المعرفة الروحانية الدينية وعن الثالث تنتج معرفة العقل والهداية وعن الرابع تنتج معرفة القلب والولاية . المعرفة الأولى معرفة طبيعية فطرية والمعارف الثلاث الأخرى معارف دينية تكون للموحدين المؤمنين دون بقية الخلق ، وبعبارة أخرى أن المعرفة الأولى معرفة التدبير الظاهر والمعارف الأخرى هي الحكمة بنوعها الباطنة أو العليا والظاهرة .

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠

١ - الحكمة الظاهرة

الحكمة الظاهرة :

٨٠ - والمعرفة التى ترجع الى الفطرة الطبيعية هى اول انواع المعرفة عند الترمذى ، وهو نوع قائم بذاته يختلف عن الأنواع الثلاثة الأخرى ، فالأنواع الثلاثة الأخرى وان كانت تختلف فى التفسير او فى النظرية التى يقوم عليها منها الا انها تتفق جميعا فى النسوع ، اما المعرفة التى ترجع الى الفطرة فهى تختلف فى نوعها عن هذه الثلاثة ، فالأنواع الثلاثة تعتمد على معرفة الهداية او الايمان ، اما معرفة الفطرة الطبيعية فلا تعتمد الا على ما يشترك فيه جميع الادميين من أمر الخلقة .

وهذا النوع الذى يعتمد على الفطرة الطبيعية يضم فى طياته جميع أنواع المعرفة ، والحكمة التى لا تعتمد على الهداية او الايمان فهو ليس نوعا واحدا الا بالنسبة للأنواع الأخرى التى تباينها . وهى لا تضم أشتات هذه الأنواع الا من ناحية انها تعتمد جميعا فى تفسيرها على الفطرة الطبيعية كما تعتمد فى وجودها وتأثيرها على هذه الفطرة ايضا .

والترمذى حين ينظر الى هذه الأنواع من المعرفة الطبيعية لا ينظر اليها من ناحية تباين مقوماتها أو اختلاف حدودها ، ولكنه ينظر اليها من ناحية انها ترجع الى مركز خاص من مراكز الإدراك فى الانسان ولكنها تعود وتجتمع جميعا فى نوع واحد كما تجتمع جميع مراكز الإدراك فى بدن الانسان .

٨١ - ترجع اذن جميع أنواع المعرفة الطبيعية الى البدن ، فمراكز الإدراك فيه هى نقط التفريق بين أنواع العلم والحكمة ، وهى بعد ذلك النقط التى يعتمد عليها فى تفسير اتصال المعرفة بالفطرة الطبيعية فدراسة مراكز الإدراك ودراسة الدور الذى تقوم به هذه المراكز هو دراسة جميع أنواع المعرفة التى لا تعتمد على الهداية أو الايمان دراسة تتناول طبيعة هذه المعرفة وتفسيرها والدور الذى تقوم به .

وجهاز المعرفة كما وصفناه قبل ذلك يتكون من ثلاث مجموعات :
مجموعة الحواس - مجموعة استقبال العلم - مجموعة استقبال الأخلاق

والمواطن ، ونضيف اليه الآن بعض الوحدات التى نستعملها من الأنواع الأخرى للمعرفة وإلتى تلعب هنا دورا ثانويا . أما هذه الوحدات فهى الروح والعقل .

والحواس التى يذكرها الترمذى هى : العين والأذن واللسان والأنف « فجعل فى ظاهره . . مئينين بهما يشتمل على الألوان لذة وخبرا واذنين بهما يتناول الأصوات لذة وخبرا ولسانا يديره فى قبو حنكه الى شفتيه ليلفظ بنغماته من صدره الى شفتيه مؤدية تلك النغمات معانى الأمور التى تعقل وتتردد فى صدره ، تلك الأمور ، فتصير بتلك الصور حروفا مؤلفة فيبرزها بصوت تسمع به أذان المستمعين له حتى تصير تلك الأسباع قعما لهذا الصوت ، فيتحول مافى صدر هذا من علم الأمور الى صدر المستمع من طريق فم هذا الى أذن الآخر ، فيكون قد أفرغ مافى صدره من صورة الأمور ومعانيها بالحروف والصوت الى صدر صاحبه ، وجعل له منخرين للنفس والمشام » (١) .

وهذه الحواس هى الصلة بين الإنسان وبين العالم الخارجى الذى يحيط به ، فهى تنقل اليه أحداث العالم الذى يحيط به ، ولكن الترمذى لايعنى بالمعرفة التى تأتى من الخارج الى الداخل قدر عنايته بتلك التى تأتى من الداخل الى الخارج ، وهو كذلك لايعنى بهذه الحواس التى تنقل العالم الخارجى الى العالم الداخلى للإنسان قدر عنايته بتلك الملتكات التى تضع العالم الخارجى فى محيط احساساتها .

لذلك أعرض الترمذى عن الحواس التى تنقل العالم الخارجى الى محيط الإنسان ، ورأى ان العلم نوعان أفضلهما هو غير علم الحواس « العلم النافع هو الذى تمكن فى الصدر ، وتصور بالنور الذى أشرق فى الصدر ، فتصدر الأمور حسننها وسيئها فيأتى حسننها ويتجنب سيئها ، فذلك العلم النافع من نور القلب والعلم الذى تعلمه ، وذلك علم اللسان انما هو شيء قد استودع الحفظ » (٢)

وهذه الحواس انما يقوم ادراكها على قوة أخرى غير هذه الأعضاء البدنية ، أما هذه القوة فهى الروح أو العقل ، فالحواس انما تعتمد فى ادراكها وفى تفاوتها فى ذلك الإدراك تبع حفظها من هذه القوة « فالعين

(١) كتاب حقيقة الإدعية ١٥

(٢) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦

قالب البصر والبصر من نور الروح « ولكل ذى جسم لطافة ، ولطافة الجسم هي الروح ، ولطافة الروح هي بصر العين ، ولكل نور بصر والروح نور والعقل نور ، فبصر كل منهما هو بصر العين « فالروح نور والعقل نور والمعرفة نور ولكل نور بصر ، فبصر العقل متصل ببصر الروح ولطافة الروح فمارق منها وصفا فهو في العين ، وإذا أبصر الناظر الى حدة رأى الرقة واللطافة في الحدة في ذلك السواد فتلك لطافة الروح كالماء وبصر الروح في تلك الانسنة في الحدة ، فذلك النور المشرق، فيسه هو بصر الروح « (١) فالحواس اذن يكون ادراكها بالروح أو العقل، والروح والعقل هما بدورهما عضوان من اعضاء الادراك ماديان الا انهما أكثر رقة ولطافة لانهما من النور .

٨٢ - المجموعة الثانية من مجموعات الادراك مجموعة الصدر ، وهي تتكون من الدهن والحفظ والفهم « ووضع الرحمة في الكبد والرافة في الطحال والمكر في الكليتين وعلم الأشياء في الصدر ، وجعل مستقر الدهن في العصور ثم هو متفش في البدن كله ، والدهن يقبل العلم جملة وقرينه الحفظ ، وجعل في ناصيته الفهم ، وجعل له طريقا الى عين الفؤاد ، فالحفظ مستودع العلم ، فاذا احتاج الفؤاد الى شيء لحظ الى الحفظ فأبرز الحفظ له علم ذلك الشيء المستودع الذي قد تعلمه « (٢)

ولكن ماهذا الدهن الذي يقبل العلم جملة والذي وضع في ناحيته الفهم ، وجعل الحفظ قرينا له ، ثم هو بعد ذلك متفش في البدن كله ومستقره في الدهن ، وهو الذي يبرز الى الفؤاد ما يحتاج اليه من علم الأمور ؟

الدهن كما نرى من هذا النص قوة أخرى نظير العقل ، ولكنهما يختلف عنه ، كما انها قوة نظير القلب وتختلف عنه كذلك فالأولى لها العقل والقلب والدهن تقوم جميعا بغاية واحدة وإن اختلف طريق كل واحد منها « قوة جميع الأركان بالقلب اذا كان الدهن والعقل معه . « (٣) .

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٧٦

(٢) كتاب حقيقة الادمية ١٧

(٣) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠

وأول تفرقة نجدها بين الذهن والعقل هو هذا النص الذى يقول فيه
« يقين القلب من معرفة العقل و يقين النفس من معرفة الذهن » (١) .

غير أن العقل الذى يعنيه الترمذى فى هذا النص هو العقل الذى يتصل بأنواع المعرفة الأخرى التى تقوم على غير الفطرة الطبيعية ، أما العقل الذى نحن بصددده فلا يؤدى الى هذا الخلاف بين يقين القلب والنفس ، فالعقل الذى نحن بصددده هو عقل الفطرة . « العقل على ضربين • ضرب منه بصير بأمر دنياء وهو من نور الروح وهو موجود فى عامة ولد آدم عليه السلام إلا من كان فيه خلل أو علة وبينهم فى ذلك العقل تفاوت عظيم ، وضرب منه يبصر أمر آخرته وهو من نور الهداية والقربة وذلك موجود فى الموحدین مفقود فى المشركين ، وبين الموحدین فى ذلك العقل تفاوت عظيم ، وسمى عقلاً لأن الجهل ظلمة وعمله على القلب فاذا غلب النور وبصره فى تلك الظلمة زالت الظلمة وبصر قصار عقلاً . والفتنة والكيامة من عمل العقل الأول وهى من أصل البنية ، والناس يتفاضلون فيهما من أصل البنية تبعاً لذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس ، وعن هذا العقل تكون هداية الطبع ، وعن العقل الثانى تكون هداية الإيمان ، فمن حرم نور العقل الأول كان أحق لم يكن له الإلهادية الإيمان فحسب » (٢)
فالعقل عقلاً والذى يعنيه الترمذى فى تفرقته السابقة بين الزهد والعقل هو العقل الثانى لا الأول ، أما التفرقة بين الذهن والعقل الأول فلتمسها فى غير ذلك النص .

أول تفرقة بين العقل والذهن هى مكان كل منهما من الأدمى « فالذهن فى الصدر ثم هو متفش فى جميع الجسد ، والعقل مسكنه فى الدماغ وتدبيره على القلب » (٣)

أو هو فى الرأس وتدبيره فى الصدر وهو يرسل أشعته على عيني الفؤاد « الذوق والجرأة والشجاعة (٤) » .

هذه التفرقة المكانية بين العقل والذهن تسلمنا الى مسألة أخرى — هى أن هناك ادراكاً أو علماً يكون مركزه الرأس أو الدماغ ويقوم به العقل كما أن هناك ادراكاً آخر أو علماً يكون مركزه الصدر ويقوم به الذهن

(١) كتاب تحصيل نظائر القرآن ٤٩ ب

(٢) كتاب نواهد الأصول ٣٣٩

(٣) المرجع السابق ١٤٩

(٤) المرجع السابق ٢٢٦

واذن فهناك نوعان من الادراك أو العلم الأول منهما فى الصدر والاخر فى الرأس .

الصدر كان موضوع العلم والادراك عند القدماء والرأس هو موضوع العلم والادراك عندنا الآن ، ولكن أن يجمع بينهما الترمذى فى فكرة واحدة فان ذلك يدل على أنه كان يحس بنوعين من الادراك والعلم متباينين يجتمعان فى الأدمى .

وأول وظائف الصدر عند الترمذى هى الأخلاق فسعة الصدر وانشراحه هو الحلم لورود النور (١) والصدر هذا هو موضع التدبير تصدر عنه الأمور الى جميع أعضاء الجسد ، والحلم هو قسيم العلم غير أنه أفضل منه ، فقد يكون العلم دون حلم ، ولكن الحلم يجمع بين العلم والحلم معا وإذا كان له علم ولم يكن هناك حلم ساء خلقه وتكبر بعلمه . . . وقيل «الحلم أرفع من العقل لأن الله تعالى تسمي بالحلم ولم يتسم بالعقل» (٢) «والصدر إذا كان ضيقا لم يتسع لعدد كبير من الأخلاق ومبتدأ هذا الأمر أن يعمل فى توسيع الصدر حتى يصير له هذه الأخلاق وتوسعته أن يترك الشهوات والنهات ويحمل النفس على المكارة حتى يصير مطبوعة ، فعندها تظهر الأخلاق وتشرق أنوار الأسماء فى صدره فعنده يفزر علمه بالله تعالى» (٣) فالمعرفة إذا كانت تتصل بالأخلاق فهى فى الصدر ، ولكن ذلك لا يفيد التفرقة الفاطمة بين الذهن والعقل لأن تدبير العقل هو فى الصدر أيضا بين عيني الفؤاد .

«الذهن يقبل العلم جملة ، فاذا ميز العقل تلك العلوم التى أعطى الذهن فى صورة جملة فصيرها شعبا شعبا فصارت معرفة حين تشعبت فهذا عمل العقل فى الصدر» (٤) .

الذهن تتصور فيه الأمور جملة واحدة ولكن العقل من شأنه أن يحلل هذه الصور . فمعرفة العقل هى معرفة نظرية تحليلية ومكانها الرأس ، وأما معرفة الذهن فهى معرفة شعورية تتصور فيها الأمور جملة

(١) كتاب نوادر الأصول- ٢١٣

(٢) المرجع السابق ٣٤٧

(٣) المرجع السابق ٣٦١

(٤) كتاب حقيقه الأدمية ١٧ و ١٨

«احدة ومكانها الصدر ، هذه هي التفرقة التي يسوقها الترمذى بين معرفة الذهن ومعرفة العقل أو بين ادراك الصدر والرأس .

وهذه التفرقة تسلمنا الى نوعين من الادراك أو نوعين من العلم متباينين ، أما النوع الأول فهو العلم التحليلى النظرى ، وهذا يكون فى الشعوب والأفراد الذين يعتمدون على حواسهم فى الاتصال بالعالم الخارجى يعتمدون على التجربة العلمية والاستقراء والوصف وأما النوع الثانى فهو الفطنة أو الكياسة وهو يكون فى الشعوب والأفراد الذين يعتمدون على عواطفهم ومشاعرهم فى الاتصال بالعالم الخارجى ويعتمدون على التجارب النفسية والأحداث ، الأول هو العلم والثانى هو الفطنة أو الكياسة أما الأول فمكانه الرأس ، وأما الثانى فمكانه الصدر .

معرفة الذهن اذن معرفة تتصل بالعواطف والمشاعر والأخلاق فهى لا تخلو من انفعال نفسى يصاحبها فهى دائماً مختلطة بالهم أو العزم اذا كانت صادرة ومختلطة بالفرح أو الحزن اذا كانت واردة وهى فى كلتا الحالتين متصورة قائمة فى الصدر فى صورة من التجارب النفسية .

أما معرفة العقل فهى معرفة مجردة بعيدة عن التجارب النفسية فهى موضوعية تتصل بالمادة أو بالعالم الخارجى وتقيم فى العقل مجردة من كل شيء فلا يصاحبها انفعال نفسى فهى أبداً نوع من التحليل ومعرفة العقل هذه انما تقوم على معرفة الذهن فهى أبداً تحاول تحايل الأمور التى تتصور فى الصدر والتى تأتى الى الذهن جملة واحدة فإذا حللتها صارت معرفة « فإذا ميز العقل تلك العلوم التى أعطى الذهن فى صورة جملة واحدة فصيرها شعباً شعباً فصارت معرفة حين تشعبت » فمعرفة الذهن هي نفس ماسماه كروتشى Intuziane ومعرفة العقل هي المعرفة النظرية التى يجعل مقامها من مقام المعرفة الأولى مقام الحارس الذى يقوم على باب القصر من سيده الذى يقطن فى داخله فالمعرفة النظرية هي خادم الفطنة أو الكياسة تسمى فى ركاها .

وهذه الصورة التى صورها كروتشى للمعرفة النظرية ومنزلتها من الكياسة أو الفطنة هي صورة صادقة كان يتردد فى نفس الترمذى حين يفكر فى معرفة الفطنة الطبيعية ، فالعقل لم يكن ليحتل من ميدان المعرفة فى جوار الذهن إلا غرفة الباب الصغيرة النسائية التى يحتلها الحارس الى جوار القصر المنيف الذى يتربع فيه سيده ، فالعقل فى

هذا النوع من المعرفة لا يلعب دورا أساسيا ، لذلك رأينا ان تلحقه بهذا القسم من أقسام جهاز المعرفة . ولولا الدور الذى يلعبه العقل فى بقية أنواع المعرفة التى تعتمد على الهداية والايمان لكان ظله هنا شاحبا ضئيلا الى جوار الذهن ، وهذا يكشف لنا عن أى نوع من أنواع الادراك الانسانى كان يميل اليه الترمذى فهو يميل الى الكياسة والفطنة لا الى المعرفة النظرية العلمية . وان كان لا يفوته ان يجمع بينهما .

أما كيف تتصور الأمور فى الصدر او كيف يكتسب الذهن معرفته فيشرحها لنا الترمذى خلال ثلاث طرائق ، أما الأولى فهى طريقة التعلم اذ ينتقل علم الأمور من صدر هذا الى صدر ذاك عن طريق اللسان والعلم وهذه الطريقة هى ادنى الثلاثة ، وأما الثانية فهى عن طريقة الحكمة وهى المعرفة والنظر فى تدبير الأمور وتكون بالبحث والتمحيص والتأمل وأما الثالثة وهى أعلى هذه الثلاثة فهى طريقة التجربة النفسية وبها تكون الأمور معانية .

« العلم النافع هو الذى تمكن فى الصدر ولصور بالنور الذى اشرق فى الصدر ، فتصور الأمور حسننها وسيئها فيأتى حسننها ويتجنب سيئها فذلك العلم النافع من نور القلب ، والعلم الذى تعلمه فذلك على اللسان إنما هو شيء قد استودع الحفظ » (١) - « ولا حكيم الا ذو تجربة فالعقل يدل على الرشد والحكمة نور يكشف عن مكنون الأمور ولا تستكمل الحكمة مع كشف الغطاء وإطلاعه بالقلب حتى يطالع الأمور بمباشرة النفس فإن كل شيء تجده القلوب فبمباشرة النفس مع القلوب أثبت وأكد ، فالحكيم قد اكتشف له الغطاء فبرى عواقب الأمور وزينها وشينها فاذا رأى ذلك بالجوارح كان ذلك عيانا لا يرفع ولا ينسى فبعد التجارب تستكمل الحكمة لأنها كانت قبل التجربة معانية القلب فصارت معانية المسين وكان ذلك علم اليقين فصار الآن عين اليقين ولهذا قيل ان العقل بالتجارب » (٢) .

وللذهن ملكتان أو ظاهرتان جزئيتان من مظاهر ادراكه . أما الأولى فهى الفهم وهو فى ناحية الذهن ، ولعل المقصود هو ادراك التجارب النفسية التى تقوم بالصدر اذ أن ادراك المعلومات الخارجية التى تأتى عن طريق التعلم إنما يترك الى الحفظ الذى يختزنها ، وأما حين تتعلق هذه

(١) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦

(٢) المرجع السابق ٢٢٤

المعلومات بالتجارب النفسية فحينئذ يبدأ عمل الفهم الذي لا يدخل فى موضوعه - الا التجارب الشخصية ، وأما المعلومات التى تكتسب عن طريق النظر والاستنباط فطريق ادراكها هو العقل الذى يختزنها بعد ذلك فى الحفظ والفهم بدوره حين يدرك تجاربه النفسية انما يرسلها هو ايضا الى الحفظ ، ولعل للفهم مهمة اخرى فى ميدان الادراك ذلك انه يقوم باستيعاب التجارب النفسية فى غيره من الأدميين ، فهو كما يكون على صلة بقلبه وعواطفه يكون على صلة بقلوب الآخرين وعواطفهم والصور التى يتصورها من ذلك هى ما تعرف باسم الفراسة أو التوسم . فالمن يكشف من قلوب الآخرين وعما يدور فى صدورهم .

والحكمة الثانية هى الحفظ وهى مشتركة بين الدهن والعقل فهى قرينة الدهن كما هى قرينة العقل وهى مدد الدهن كما هى مدد العقل تحتفظ للدهن بالتجارب النفسية ، وللعقل بالمعلومات والقوانين النظرية ، وللحواس بالأحداث والمعلومات التى تلقتها « والحفظ قرين العقل وهو مستودع الأشياء فهو كالعين الدارة فانما قيل استنباط لأنه انبط الحفظ الذى يدر عليك ما أودعته ، فان ظهرت مكانه تطهير الظاهر وأودعت علم الظاهر لم يدر عليك الا ما أودعته ، وذلك علم بغير مدد وان ظهرت مكانه تطهير الباطن يدر عليك علم الظاهر مع المدد وهو علم الباطن واسمه الحكمة ، وذلك المدد من الله فاستنباط العالم منقطع واستنباط الحكيم غير منقطع لأن العلم من وادى الشريعة والحكمة من بحر المعرفة» (١) .

ومكان الحفظ الصدر ومعنى ذلك انه يميل الى الدهن أكثر مما يميل الى العقل ، او بعبارة اخرى يميل الى معنى الصدر أكثر من معنى الذاكرة فالذاكرة التى تتصل بالعقل مكانها فى الرأس ، وأما الحفظ فمكانه فى الصدر ومعنى هذا أن معرفة الدهن هى الغالبة على معنى المعرفة عند التمردى لأنه يميل الى الكياسة والفطنة أكثر من المعرفة النظرية والى علم الباطن أكثر من علم الظاهر .

وقد يكون الصدر بمعنى الحفظ أو قد يقوم بوظيفته فى الصدر تتصور الأمور جميعا «فجعل قلب المؤمن خزانة لتكنوز معرفته وجعل أعلام الكنوز فى الصدر مرفوعة لعين الفؤاد حتى يؤم عين الفؤاد أو العلم الذى رفع له فى كل وقت علم لأن الكنوز أنواع ولكل علم قائما يرفع العلم

في الصدر لعين الفؤاد حتى يتبع العلم فالاعلام زيفة الصدر ومصايحه» (١)
غير ان الصدر قد يجتمع فيه غير العلم ، وأما الحفظ فلا يجتمع فيه الا
العلم .

والذهن حين يستقبل المعلومات يكون ادراكه فهما ، ثم يحتفظ بهذه
المعلومات في الذهن ، ولكنه حين يريد ان ينتفع بهذه المعلومات في تطبيقها
فلا مناص له من الاستمالة بالعقل ، وهنا يتعاون العقل والذهن فيكون
من تعاونهما الفقه ، فالذهن يختزن الصور ويفهمها ، ولكن الذي يطبق
هذه الصور على الحوادث الراهنة انما هو العقل ، وتام ادراك حدود
الصور وقام التطبيق هو الفقه « فعلوم الاشياء في الصدر مجتمعة متراكمة
بعضها على بعض فاحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب اذاه الى
الذهن والى الحفظ عند الحاجة كتبعان العين ينفجر منه الشيء بعد الشيء
فما دام هكذا فهو ساكن خامد لاقوة له فاذا تصور في الصدر لعين
الفؤاد قوى القلب بذلك الذي تصور في الصدر لعين الفؤاد او قوى
القلب بذلك الذي تصور فذلك علم مستتر وفي القلب بقية من الضعف
والخمود فاذا اكتشف الغطاء عن الصورة التي تصورت في الصدر لذلك
الفقه لأنه حين تصور في الصدر احس القلب بتلك الصور علما ولم يرها
لان الغطاء بينه وبين العلم قائم وهو ظلمة الهوى . فهو عالم بذلك الشيء
يترجمه بلسانه ويتضمنه بحفظه وتمثل صورته لعقله وليست له قوة
تعين قلبه لذلك ويتشمر عقله ويظلمن اليه حرارة العلم وقوته ، فاذا
اكتشف الغطاء من تلك الصورة التي صورها عقله صار عيانا للفؤاد ، فيقال
لذلك العيان علم اليقين » (٢) .

اما الدورة التي تتخلها المعرفة خلال الجسد وكيف يدبر الامر فلا
يقوت الترمذى ان يفصله لنا ولعل المعرفة تبدأ من العقل فهو مبدأ
التدبير « فيرسل نوره الى الصدر من مكانه في الدماغ خلال الباب الذي
له الى صدره فيشرق شعاعه في الصدر بين عيني الفؤاد ، وهناك امام
عيني الفؤاد يلقي ضوءا قويا على ما تصور في الذهن من الصور فيصورها
شعبا شعبا . ويختار منها ما يكون رشدا وخيرا وصوابا ، فيتصور ذلك
امام عيني الفؤاد فيبصر الامور خيرا وشرها وزينها وشينها فينقل ذلك
الى القلب اذ تكون قوة جميع الاركان فيتنصرف الى الخير والصواب دون
الشر والباطل فتكون هذه هي المعرفة » (٣) .

(١) كتاب نوافذ الأصول ٣٢٥ . ٣٣٦

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٦ .

(٣) كتاب حقيقة الادمية ١٧ .

غير أن للعقل دورا كذلك في هذه المعرفة فله باب في الصدر ، ومن هذا الباب يلقى نوره الذي وضع فيه وهو نور المعرفة والتوحيد ، فيلتقى بالنور الذي أشرق من الدماغ في صدره ، فتتصور الأمور واضحة قوية غير أن هذا الدور الذي يقوم به القلب إنما يرجع الى نوع آخر من المعرفة هي معرفة الهداية أو الإيمان ، وهي ماسنمعرض له في غير هذا المقام .

الفؤاد إذن هو الذي يبصر النور وتكون به المعرفة وله عينان إلى الصدر تستقبلان ما يصوره الدهن ، أما نوع هذا البصر فليس بصرا حسيا فحسب بل هو بصر عقلي كذلك فللْفؤاد نصيب من الفهم الذي أعطى للدهن ، « وسلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والدهن في الصدر وجعل المعرفة في القلب والفهم في الفؤاد والعقل في الدماغ والحفظ قرينة » (١)

وتفسير الترمذى لتدبير الأمور في الصدر يجعل الدور الأول للعقل والقلب أو الفؤاد فالعقل والقلب هما اللذان يرسلان نورهما ليجلبا ما هناك من الصور والفؤاد هو الذي يبصر هذه الصور فيفهمها ، فالذهن إذن لا يرسل نورا ولا يفهم الفهم الأخير الذي يكون به التدبير .

عمل الدهن في المعرفة سابق لعمل العقل والقلب والفؤاد فهو لا يتصل بالتدبير الأخير أى لا يتصل بالتطبيق ، ولكنه يعتمد على اختزان التجارب النفسية قبل ذلك وفهمها فهو الذي يحصل العلم ويقوم عليه ويتولاه في الصدر ، ولكن العقل والقلب والفؤاد هي التي تستخدمه أخيرا وإن كان الترمذى في كثير من تعبيراته يخلط بين علم الدهن وعلم القلب أو المعرفة ، فتارة يرجع علم الصدر إلى الدهن وأخرى يرجعه إلى القلب فعلم الصدر موضع اختلاط عنده بين الدهن والقلب .

غير أن الترمذى يميل تمييزا واضحا بين الدهن والقلب ، كما يتنبه إلى حاجة كل منهما إلى الآخر لتستقيم المعرفة « قوة جميع الأركان بالقلب إذا كان الدهن والعقل معه » (٢) . أما كيف يكون اتحاد الثلاثة فيشرحه الترمذى في نصه « العقل في الرأس وشعاعه في الصدر ، والتدبير للعقل مع القلب في الصدر لأن عين الفؤاد في الصدر وشعاع العقل يشرق في الصدر فبذلك الإشراف يهتدى القلب إلى ما حسن وقبح » (٣) « والشراب له فعل في العقل فهو يسد مجارى شعاع العقل إلى الصدر ، فإن تدبير

(١) كتاب حقيقة الأهمية ١٨

(٢) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠

(٣) المصدر السابق ٣٣٦

الأمور كلها بالعقل فى الصدر بين عيني الفؤاد ، فإذا ثار ذلك الفسرح من الصدر الى الرأس اتكمن العقل شعاعه وانسدت مجاريه بدخسان ذلك الفرح» (١) •

غير أن الترمذى فى هذه النصوص يضيغ منه الدهن بين القلب والصدر ، أو لعل الدهن لا يضيغ منه فعل الدهن فى مرحلة سابقة قبل هذه المرحلة ، فالدهن يعمل قبل التدبير أو هو لا يعمل فى التدبير إنما يعمل فى تحصيل التجارب قبل ذلك والصور التى يصورها فى الصدر هى التى يكشفها نور العقل ونور القلب ليجلبها أمام عيني الفؤاد ، فيكون العلم مستترا اذا كان فى هذا الدهن فإذا كشف منه الغطاء كان الفقه أو التدبير « فعلوم الأشياء فى الصدر مجتمعة متراكمة بعضها على بعض فاحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب أداه الى الدهن والى الحفظ عند الحاجة كنبهان العين ينفض منه الشيء بعد الشيء فما دام هكذا فهو ساكن خامد لا قوة له فإذا تصور فى الصدر لعين الفؤاد قوى القلب بذلك الذى تصور فذلك علم مستتر» (٢) •

ومعرفة الدهن على درجات ، فالناس يتفاوتون فيها على قدر تفاوتهم فى قوة أذهانهم فمن كان له حظ من ذهن أو عقل وصل الى أعلى درجات هذه المعرفة وأوتى علما واضحا ويكون ذلك بذكاوة الفؤاد وحرارة الرأس « والفطنة والكياسة من عمل العقل الأول وهى من أصل البنية » والناس يتفاضلون فيها من أصل البنية تبعا للدكاوة الفؤاد وحرارة الرأس وعن هذا العقل تكون هداية الطبع» (٣) وقد وهب الله تعالى للآدميين موهبتين : أما الأولى فهى عامة فى الآدميين جنهما وهى الدهن والعقل ، وأما الثانية فهى خاصة للموحدين وهى عقل الايمان والمعرفة والتوحيد « أعطى العبد يسرين : أما الأول هو ما أعطى من الآلة والمعرفة والعلم والقوة واليسر ، والثانى هو عون الله فى الأمور حين يبدأ هو باليسر الأول يمد الله بالعون » (٤) •

فالناس يتفاوتون اذن فى معرفة الدهن تفاوتهم فى قوة البدن ويكون حظهم من ذلك تبعا للدكاوة الفؤاد وحرارة الرأس ، والمعرفة التى

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٣٦

(٢) المرجع نفسه ٣٣٦

(٣) المرجع نفسه ٣٣٦

(٤) المرجع نفسه ٣٦٩

تكون عن حدة الذهن وذكاة الفؤاد وحرارة الرأس هي السكياسة أو الحلق وفيها حدة العلم - وإذا كانت دون ذلك فهي لم تصل بعد لتكون كياسة أو حذقة .

٨٣ - المجموعة الثالثة من مجموعات الإدراك هي مجموعة المشاعر والعواطف والانفعالات أو مجموعة الأخلاق - وتتألف هذه المجموعة من القلب والكبد والطحال والكليتين والرئة ثم يتبع هذه جميعا الشهوة والنفس ، ولكل واحد من هذه الأعضاء وظيفته ودوره وله منزلته من غيره ، وعن الطريقة التي بها يقوم كل عضو من هذه الأعضاء بوظيفته تنشأ العواطف والانفعالات الانسانية وما يتبعها من أخلاق ، أما مكان كل عضو من هذه الأعضاء ونوع وظيفته البدنية التي يقوم بها فيوضحه الترمذى لنا فى نصه « لم وضع فى جوفه بقعة جوفاء سماها قلبا وفؤادا ، فما بطن منها فهو القلب وما ظهر منها فهو الفؤاد ، وانما سمي قلبا لانه يتقلب بتقلب الله عز وجل اياه لانه بين اصبعين من اصابع الرحمن عز وجل يقلبه بمشيئاته فيه ، وسمى فؤادا لانه غشاء لتلك البضعة الباطنة ، ومنه يقال هذا خبز فئيد ، وخبز ملة ، لانها خبزة قد ظاهرها اخرى ، وجعل له على الصدر ساحة هذا البيت ، وجعل الى جانبه بضعة اخرى سماها كيدا ، وجعله مجمع عروق الجسد كله ومنه ينقسم ما يجرى من المعدة من قوة الطعام الذى طحنه المعدة حتى صار دما مربا فجرى فى جميع العروق . والصق فى اسفله بضعة اخرى سماها طحالاً والى جانب الاخرى سماها رئة ومسكن النفس فيها ومنها تننفس النفس بحياتها التي فيها فتخرج الانفاس الى الفم والمنخرين ، ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفافة تجرى فى مجرى الدم ، وأصل تلك الريح من باب النار مخلوقة من نار جهنم لم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم بل هي نار مضيئة حفت النار بها موضوع فى هذه النار الفرح والريئة ، وسماها الشهوة ، وانما سميت شهوة لاهتياش النفس اليها » (١) .

وأما العمل النفسى لكل عضو من هذه الأعضاء فيوضحه الترمذى كذلك فى نص آخر « ووضع الرحمة فى الكبد والرافة فى الطحال والمكر فى الكليتين وعلم الأشياء فى الصدر » (٢) .

(١) كتاب حقيقة الادمية ١٥ ، ١٦

(٢) المرجع السابق ١٧

فكل عضو من هذه الأعضاء له عمله البدني وعمله النفسي وفي حدود هذه الوظيفة البدنية والنفسية يكون مركز نوع خاص من الانفعال أو العاطفة وعن اتصال وظيفته وعمله بوظيفة غيره وعمله يكون مزاج الانسان النفسي أو تكون صورته الاخلاقية ، والترمدى في بيانه لوظيفة كل عضو من هذه الأعضاء نرى شيئا خفيا يعمل في نفسه ذلك أنه يرى ان هذه العواطف والانفعالات لا تكون جميعا من نوع واحد ، وكذلك تتصل كل طائفة من هذه الأعضاء بنوع خاص من هذه الانفعالات أو العواطف .

أما النوع الأول من هذه الانفعالات النفسية فهو العواطف ، وأعضاء الجسم التي تتصل بهذا النوع هي القلب والكبد والطحال ، « فالقلب هو الأمير على جوارح الجسد جميعا ، وفيه وضع الله الفرح » (١) وهو يتقلب في الأمور بين الانفعالات المختلفة فهي تنتهي اليه جميعا ثم تصدر عنه « والكبد هو مجمع عروق الجسد وفيه وضع الله الرحمة » والطحال بضمة جعلها الله أسفل القلب وفيها وضع الرافة ، والفرق بين الرافة والرحمة ان الرافة غالبية على الرحمة ، ولها سلطان اذا تحرك علا كل شيء وقلب ، ويبدأ الرافة من رافة الله تعالى ورافته من فضله ، والفضل من جماله » (٢) « وجعل الرافة منه في الطحال وهو في موضع القهر يجذ الأذى منه حرقا تصل الى القواد فيعلمه وهو الذي يسمى بالجمجمة » (٣) .

وأما النوع الثاني من هذه الانفعالات النفسية فهو المشاعر أو الاحساسات ومركزها النفس ومسكن النفس الرئة ، والنفس هذه قد فطرت على اجتلاب المنافع واجتناب المفسار وعلى الركون الى النعيم والصدوف من المتاعب والآلام فهي تهوى المناظر الخلابة والأصوات العذبة والمسام الطيبة والملابس الناعمة فهذه جميعا تكون حياتها « فان النفوس حظها من الدنيا النعمة : نعمة البصر ونعمة السمع ونعمة اللسان ونعمة سائر الجوارح وسائر النعم التي نرى بها الجوارح » (٤) .

والنفس هذه التي هي مركز المشاعر وموضع اللذة التي تبعثها الاحساسات قد تكون مفكرة مدبرة في بعض الأحيان فهي قد تمكّر

(١) كتاب حقيقة الأدمية ١٧

(٢) كتاب نواهد الأصول ١٦٠

(٣) المرجع السابق ١٩١

(٤) المرجع السابق ٣٤٣

وتتخذ « ومكرها إنما يكون مركزه في الكليتين » (١) .

وأما النوع الثالث من هذه الانفعالات النفسية فهو الشهوة أو الغرائز . والشهوة هذه ربح حارة مخلوقة من نار جهنم فيها الفرح والزينة التي حفت بها النار غير أنها نار مضيئة ، وهذه الرغب موضوعة في وعاء رقيق بين القلب والرئة ، غير أن هذا الوعاء ليس هو مستقر الشهوة بل مستقرها في البطن أو في الجوف ، ولكن هذا الوعاء هو مكان ثورتها فهي ربح هفافة تهب كلما عرض ذكر شيء أما مصدرها الذي تنبث منه فهو الجوف أو البطن ، « ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ربح هفافة تجرى في مجرى الدم ، وأصل تلك الرغب من باب النار مخلوقة من نار جهنم ، ثم يصل إليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كبا أسودت جهنم بل هي نار مضيئة حفت النار بها موضوع في هذه النار الفرح والزينة . وسماها الشهوة ، وإنما سميت شهوة لاهتياش النفس إليها » (٢) وجعل مستقر هذه الشهوة في البطن فإن اشتوى الكلام أو أى شهوة أخرى خرج سلطان تلك الشهوة الى الصدر والى القلب « (٣) » وجعل بطنه معدن الشهوات ووضع فيه الشهوة للأشياء وركل بها الهوى « (٤) » .

وقد يطلق لفظ الهوى على شهوة الصدر هذه تمييزا لها من مستقر الشهوة في البطن ، ولكن الى أى حد تتمايز هذه الانفعالات النفسية عند الترمذى والى أى حد تتباين في طبيعتها بما لتباين مركزها الذي تصدر عنه ؟

إن هذه الانفعالات تشترك في مظهرها الخارجى وفي شكلها الظاهرى فيصعب التفريق بينها ، ولكنها تختلف بعد ذلك أشد الاختلاف في قصدها الأخلاقى فبعضها يكون خيرا وبعضها الآخر لا يكون إلا شرا وإن اشترك مع الخير في مظهره وصورته ، ولكن هذه التفرقة الأخلاقية أو التفرقة بين الانفعالات في قصدها وغايتها التى تهدف إليها تفرقة لا تقنع الترمذى ، فهو إنما يريد أن تبدأ هذه التفرقة من مصادر هذه الانفعالات التى تصدر عنها . يريد أن تكون تفرقه بعيدة تتصل بأصل الانفعال ومركزه في بدن الإنسان ، وأن حاول في كثير من الأحوال أنه يجمع بين هذه التفرقة وبين التفرقة الخلقية أيضا .

(٢) كتاب حقيقة الأدمية ١٦
(٤) كتاب المسائل المكنونة ٣٥

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣٥

(٣) المرجع نفسه ٢٢

ان التفرقة الخلقية تقسم انفعالات الانسان قسمة ثنائية تجارى التفرقة بين الخير والشر فتجعل القلب وانفعالاته فى أحد القسمين بينما تجعل النفس وانفعالاتها والشهوة. وانفعالاتها. فى القسم الآخر فهى اذ تفرق بين القلب والنوعين الآخرين تفريقا جيدا لا تفرق بين النوعين الآخرين فيما بينهما أى. بين النفس والفرائز ، أما التفرقة الأخرى التى تعتمد على التشريع العضوى لبدن الانسان فهى أكثر دقة فى التفرقة بين أنواع العواطف والانفعالات ، وعن الاختلاف بين هذه الانفعالات فى نوعها يكون بعد ذلك الحكم الخلقى ، فهى طريقة تنطوى على منهج له خطره ومكانته ، فهو يبحث عن أصول الأحكام الخلقية فى ميدان البحث العلمى الحر أو هو يتحرر من ميدان الأحكام الخلقية ليبعث حرا طليقا فى ميدان العلم .

العواطف والانفعالات التى تعترى القلب هى غير المشاعر والاحساسات التى تعترى النفس وان تشابهت فى مظهرها وتشاكلت فى صورها ، أما القلب فيكون مركز العاطفة ، وأما النفس فتكون مركز المشاعر التى تنبعث عن الجمال الحسى .

يلقى الأدمى الأثنى فيكون لها اثرها على قلبه وعلى نفسه على السواء ، ولكن احساس القلب يختلف عن احساس النفس أما القلب فيلاحظ الأنوثة وأما النفس فتحس الذممة . « الشهوة الخفية هى التى تعمل فى الصدر بقاء الأثنى ، وهى تكون من التقاء لحظة القلب الى الأنوثة بحسنة النفس ان هذه الأثنى منهومة للرجال فاذا التقت اللحظة بالحسنة تولد منهما الشهوة الخفية ، وهذه الشهوة الخفية تؤدى الى تحرك ماء الصلب فينتشر الذكر فينتج عن ذلك الشهوة الغالبة الظاهرة » (١) فهنا أربعة أنواع من الانفعالات ، أما الأول فهو لحظ القلب وأما الثانى فهو حس النفس ، وأما الثالث فهو تنبه الشهوة الخفية أو الغريزة ، وأما الرابع فهو الانفعال البدنى الظاهر ، فالانفعال الأول والثانى هما اللذان ينبهان الشهوة الخفية أو الغريزة ، وهذان الانفعالان هما لحظ القلب وحس النفس . فهل هناك فرق بينهما أو هما شيء واحد ؟

يفرق الترمذى بين اللطف للنساء وبين القوابة فيرى أن اللطف للمرأة يكون من المنظر الى خضفها ورققتها وما جعله الله من تدبيره من حمل

(١) كتاب الفروق « القوابة واللطف » ٧١

(٢) الفروق « القوابة واللطف » ٧١ ب

وولادة وما جعل الله في حسننها من المنافع فيعاملها باللطف رقة ورحمة
وأما الغواية فتكون من اللحظ الى أنوثتها وثورة الشهوة اليها .

لننزع ثوب الأخلاق هذا عن هذه الانفعالات لنذكر طبيعتها ، فهي
نوعان : نوع تكون معه ثورة الشهوة وهو الثاني والنوع الأول لا تكون
معه ثورة الشهوة ثم هما بعد ذلك يلتقيان ، أما النوع الأول فهو النظر
الى ضعف المرأة ورقتها وحسنها ، ويكون عنه اللطف والرقة والرحمة ،
وأما الثاني فهو النظر الى هذه الأشياء وغيرها ويكون عنه ثورة الشهوة .

أما اللطف والرقة والرحمة فهي جميعها من عواطف القلب وأما النظر
الى محاسن المرأة والاحساس بذلك فهو شيء آخر ، ومع ذلك فهذه جميعها
مالم تثر الشهوة محمودة لا مذمومة ، أو بمقابلة أخرى فهي لم تبلغ
بعد أن تكون انفعالا صادرا عن الشهوة الخفية أو الغريزة ، فإمامنا الآن
ثلاثة أنواع من الانفعالات الأول عاطفي يرجع الى القلب ، والثاني هو
ادراك المحاسن والجمال وهو يرجع الى النفس ، وأما الثالث فهو ثورة
الشهوة وهو يرجع الى الغريزة .

ولسكن هل يكون ادراك محاسن المرأة واستجلاء ما فيها من جمال
شيئا محمودا أو يكون غير مذموم على الأقل .

ان ادراكات الحواس وما يصحب هذه الادراكات والمشاعر من انفعال
باللذة لا يعتبر في ذاته موضوعا للحكم الأخلاقي ، ولكنه يصبح كذلك اذا
مال بها نحو الفرائز أو نحو العواطف ، فمرحلة الادراكات الحسية هذه
هي مرحلة الحياد والشهوة في النفس لا هي محمودة ولا مذمومة لأنها
وضعت للذة والابتلاء ، فان مال بها الى العقل أفاده حسنة وان مال بها
الى السئية أفاده سيئة (١) واذا ذكرنا الصلة بين الروح والحواس
أمكننا أن نصدر حكما واضحا عما يصحب احساسات الحواس من اللذة
فاللذة أو الفرح الذي يصدر عن ادراك الجمال إنما هو ادراك روعي أو
ادراك يتصف بكل معاني السمو « الروحانيون هم أهل جمال الله الذين
جرى عليهم الفرح » (٢) ، ولكن هذا الادراك اذا خرج عن نطاق الروح الى
النفس فهو اما أن يميل الى الشهوة أو الغريزة فيتصف بعكس ذلك من
الأوصاف أو يميل الى القلب فيكون عنه العواطف التي لا تكون الا خيرا .

(١) كتاب المسائل المكتوبة ٣٤

(٢) كتاب نواهد الأصول ١٥٥

وإذا ذكرنا الصلة أيضا بين الروح والحواس أمكننا أن نتبين الدور الذى تقوم به هذه الحواس فى الانفعالات الانسانية فالترمدى فى تفرقه بين المحبة للنساء والشبق يرى أن المحبة فى النساء تكون من حدة الروح ، وهى لأهل المحبة فى الله لأن الحب والحياة مقترنان فإذا توافر حظ العبد منهما فتفرغه الى النساء ليفرغ فيهن الهائج من ماء الصلب وهذا للقديسين . أما الشبق فيكون من حرارة الطبع وحدة النفس وهو غليان الشهوة فى الشخص وهبوب ريح هذا الغليان وسلطانه فعندما تهب هذه الريح تحف فى ارتحالها بالنفس فتستفزها من معدنها طلبا للذة وهو ترددها واستجبالها فى الطلب ورميها ببصر النفس فى خطتها مفكرا متطلعا (١) .

الادراكات الحسية أو المشاعر هى شيء يختلف عن عواطف القلب وهذه الادراكات انما تتصل بالنفس أو الروح ورغبة الترمذى فى اخضاع هذه الادراكات أو المشاعر للأحكام الخلقية ورغبته فى ادخالها فى أحد ميادين الأخلاق جعلته فى كثير من الأحيان يضطرب فى تحديد معاني مصطلحاته ، فهذه الاحساسات اذا كانت سامية فهى عن الروح أو عن القلب أو عن النفس التى تكون فيها الاحساسات لا محمودة ولا مذمومة ، وأما اذا كانت شرا فهى تكون عن الشهوة الخفية أو عن الفريزة ، وقد تكون عن النفس التى قد يمتريها مظهرها لهذه الشهوة ، وكذلك اللحظ الى الانوثة فإذا كان يتبعه عاطفة فهو عن القلب ، وأما اذا كان يتبعه غواية فهو عن الشهوة ، غير أن هذا الاضطراب بين الألفاظ والمصطلحات لا يطمس آثار التفرقة الواضحة بين العواطف والاحساسات واختلاف مصدر كل منهما فى بدن الانسان .

والعواطف التى تمترى القلب هى غير الانفعالات التى تصدر عن الشهوة وإن جمعت بينهما المظاهر الخارجية للانفعال .

وضع الفرح فى القلب فهو يصحب العواطف دائما ووضع الفرح كذلك فى الشهوة فهو يصاحبها فى ثورتها الا أن الفرح العاطفى أو فرح القلب يختلف كل الاختلاف عن فرح الشهوة .

أما نرج الشهوة فهو من النار والزينة وتصحيه حرقه يحسبها الآدمى فى جوفه » ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقا فيه ريح هفافة تجرى فى مجرى الدم وأصل تلك الريح من باب النار مخلوقة من نار جهنم ، ثم

يصل إليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم بل هي نار مضيئة حفت النار بها موضوع في هذه النار الفرح والزينة وسماها الشهوة (١) . « قال له قائل : ما ذلك الصوت ؟ قال ذلك صوت أعطى العدو ليفتن به الآدميين - أى يهيج الحرقه التي في جوف الآدمي - قال القائل وما تلك الحرقه ؟ - قال تلك حرقه الفرح الذي خلق من النار فوضعه بباب النار وحفت النار به وهو الشهوات » (٢) .

وأما الفرح العاطفى أو فرح القلب فليس فيه هذه الحرقه وتلك الحرارة بل هو على العكس من ذلك يكون رطباً ليناً حلواً ، فالمحبة والرافة والرحمة هذه العواطف جميعاً لها حلاوة ورطوبة « تذهب حلاوة المحبة حرارة النفس ، ولطافة الرافاة تذهب بشاعة النفس وخشونتها ، ورطوبة المحبة تذهب بيبوسة التراب » (٣) ، والعواطف باردة « فبرد الرحمة يسكن حرارة الشهوة » (٤) - وهذه العواطف تلين معها القلوب « وإنما تلين القلوب لرطوبة الرحمة التى جاءت مع المعرفة لا ينالها العبد إلا برحمة الله » (٥)

فللقلب فرح وللشهوة فرح غير أن فرح القلب يختلف عن فرح الشهوة ، وإذا كان التمرلى قد بدأ تفرقه بين هذين النوعين من الانفعال الانساني من نقطة اختلافهما في نوعيهما وما يصحبهما من ظواهر بدنية ونفسية فإنه يتخذ هذه التفرقة بين الظواهر البدنية والنفسية وسيلة لتصنيف أنواع الانفعالات والأخلاق التى ترجع الى كل واحد من النوعين ، « أما الشهوة فتكون عنها الكرازة واليبوسة والشعثة فيكون عنها البخل والضيق والحدة والعجلة والحقد والحرص وما أشبه ذلك من كرازة النفس ، وأما القلب وما فيه من رحمة ولين ولطف فيكون عنه سهولة النفس وطيبها ويكون عنه الجود والسماحة والسعة واللين والتؤد والتأني والرفق » (٦) فالقلب يكون عنه الاطمئنان والحب والايثار والتوفيق ، وأما الشهوة أو الغريزة فيكون عنها الانزعاج والبغض والأثرة والتلف « فإذا خطررت الحاطرة في الصدر بين عيني القواد نظر العقل فإن رآها حسنة وأمرها

(١) كتاب حقيقة الإدمية ١٦

(٢) كتاب نواذر الأصول ٣٣٧

(٣) كتاب المسائل المكنولة ٣٢

(٤) كتاب نواذر الأصول ٣٣٦

(٥) المصدر السابق ٣٤٣

(٦) المصدر السابق ١١٥

رشيديدا قدر ودبر ماذا يراد ولم يراد ومتى يراد وإلى متى يراد ؟ وإن رآها سيئة وغيا فهاها من الصدر ففي هذا الوقت للنفس منازعة مع القلب والهوى مع العقل في هذه الحاطرة ، النفس تشتت الهوى يزعج النفس ويشجعها والعدو يزين ويمنى ويفر ، فإذا جاء مدد الأخلاق بطل تزيين العدو وأمانيه وانكشف غروره وأدبر الهوى قهقري ، والنفس إذا أقبلت على انسان بنهمة مودة أفرطت وأفسدت ، وإذا أقبلت بحرد وحمية وغضب أهلكته ودمرت ، والمحبة لازقة بالقلب لأنها تخلص الى حبة القلب أى باطنه. (١) « فكان من صنع الله تعالى للعبد أن أعطاه من هذه الآتوار الثلاثة حتى دان القلب لله وهو نور الرحمة ونور الحياة ونور المعظمة » (٢) .

« فهاطف القلب إنما ترجع جميعها الى الحب أو الى الحياة ، وشهوات الفرائز إنما ترجع الى الموت أو السلطان » (٣) وأفراح القلب هي عن الاطمئنان والايثار والوجود والمحبة والسخاء ، وأما أفراح النفس فهي عن الحرص والغلبة والبخل والضيق والعجلة .

هذه هي أنواع الانفعالات الثلاثة التي تعترى القلب والنفس والشهوة يفرق بينهما الترمذى بفرقة واضحة من شأنها أن تجعلنا نفرق مثل هذه التفرقة بين مركز كل منها ووظيفته ، وإذا كنا قد انتهينا من إيضاح خصائص كل مركز من هذه المراكز ومن بيان وظيفته فلنحاول الآن أن نتبين كيف تعمل هذه المراكز مجتمعة كما نحاول أن نكشف عن هذه القوانين التي تنظم صلتها بعضها ببعض .

تبدأ دورة الانفعالات النفسية من النفس إذا كانت هذه الانفعالات متصلة بالحواس ، فالحواس هي التي تستقبل المؤثرات الخارجية فتحملها الى الكيان الداخلي للإنسان ، وأما إذا كانت هذه الانفعالات متصلة بالكيان الداخلي فهي تبدأ من الشهوة مباشرة ويكون الانفعال في هذه الحالة داخليا في بدنه ونهايته ، فالانفعالات الأولى تبدأ من الحواس ثم تنتهي بالفرائز ، وأما الثانية فهي تبدأ من الفرائز وتنتهي إليها ، وهو في هذه الانفعالات أو تلك إنما يعنى تتبع الفرائز والشهوات دون المشاعر والاحساسات فالذى يعنيه إنما هو الشهوات لأنها موضوع

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٨

(٢) المرجع السابق ٣٤٤

(٣) كتاب المسائل المكنونة ٤٤٥

البحث الأخلاقي ، أما الاحساسات فهي مقدمة للانفعالات أو هي نوع من الانفعالات لا يكون خيرا ولا شرا ، ولذلك ينزلها من اهتمامه منزلة ثانوية .

والهوى هو الذى يهيج كلا من النفس والشهوة . والهوى هذا هو اسم هذه الانفعالات التى تصدر عن الحواس والفرائز اذا نظرنا اليها من الجانب النفسى فهذه الانفعالات لها صفتان الأولى عضوية فسيولوجية ، وأما الثانية فهي نفسية سيكولوجية ، فهي اذ تكون بداية تكون إثارة للحواس أو الفرائز ، وأما حين تكون نفسية فهي الهوى ، كما أن عملية التفكير حين تكون نفسية فهي العقل وهى فى غير ذلك عملية المنع العضوية .

فالانفعال فى صورته الأولى يبدأ من الخارج فتتقبط الحواس فتحيج النفس ويهيج الهوى بما فيه من الزينة والشهوة ، فتنتشر هذه الريح الموضوعة فى ذلك الوعاء الرقيق بين القلب والرئة فتعم جميع العروق والجسد بحرارها وقوتها حتى تغلب على القلب ، فتكون شهوة غالبة ، وذلك أنه لما عرض الذكر فاحتاجت النفس لما حاجها الهوى وأورد العدو الزينة التى وضعت بين يديه وجعل له السبيل الى صدره لتزين وتلك الزينة هى الفرح الذى وصفنا أنه بباب النار فأصله الروح وحشوه الزينة وكلاهما من النار خلقا (١) « والهوى أصله من نفس النار ، فاذا خرج ذلك النفس من النار - احتل من ذلك المحفوف من الشهوات باب النار فيها - الزينة والأفراح فأورد على النفس ، فاذا نالت النفس ذلك الفرح والزينة حاجت بما فيها من الفرح والزينة الموضوعة الى جانبها فى ذلك الوعاء - وهى ريح حارة - فدبت فى العروق فامتلات العروق منها فى أسرع من الطرفة والعروق مشتملة على جميع الجسد من القرن الى القدم (٢) ، « فالنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شيء أحست النفس بذلك ، فالتهمت نار الحرارة بتلك الريح ، والنفس مسكنها فى الرئة ثم هى متفشية فى جميع الجسد » (٣) .

والانفعال صورته الثانية حين يبدأ من الكيان الداخلى للانسان فيصدر عن الفرائز انما يكون مصدره البطن لا الصدر ، وذلك أن مستقر الشهوة

(١) كتاب حكمة الأدمية ٢٢ ، ٢٣

(٢) المرجع نفسه ١٨

(٣) المرجع نفسه ١٦

أو الفرائز إنما هو البطن . فيهبج الهوى الشهوة بما وضع فيها من الزينة والحرارة فيتصاعد لهيبها ودخانها الى الصدر ويكون غيبها على القلب حتى لا يبصر فتتسلط عليه الشهوة وتغلب عليه ، وهناك باب الى صدره يصعد منه هذا الدخان ، « والنهمة غلبة الشهوة وغلبيتها فإذا غلبت الشهوة غلبت على القلب فيصير القلب منهوما وهو أن تغرب القلب حتى تمتنه فتستعمله بذلك فيصير سلطان الهوى والشهوة مع النفس ومسكنها في البطن - وسلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والذهن في الصدر وجعل المعرفة في القلب والفهم في الفؤاد والعقل في الدماغ والحفظ قريته ، وجعل للشهوة باب في مستقره الى الصدر فيفور دخان تلك الشهوات التي جاء بها الهوى حتى يتأدى ذلك الى صدره فيحيط بفؤاده وتبقى عين الفؤاد في ذلك الدخان » (١) .

وإذا كان هذا الانفعال إنما ينبعث عن الفرائز الباطنة في الانسان فان الترمذى لا يفوته أن يوضح كيف ينبعث هذا الانفعال وذلك بتحديد أهم هذه الفرائز والتنبيه على سلطانها .

أما أولى هذه فهي الشهوة وهو تارة يطلقها على جميع الفرائز وتارة أخرى يخصصها بالناحية الجنسية في الانسان - إلا أن الغالب في إطلاقه هو هذه الناحية وهو إذ يعممها يرى أن هذه الغريزة إنما هي رأس الفرائز في الانسان .

وأما الثانية فهي حب السيطرة والتسلط وهي أقوى الفرائز بصدد الشهوة وهو يعبر عنها تارة بالكبر وأخرى بالغضب وثالثة بالعتو ، أما فعلها في الجسم وسلطانها فيوضحها نصوصه الآتية « فيفور دخان تلك الشهوات التي جاء بها الهوى حتى يتأدى ذلك الى صدره فيحيط بفؤاده وتبقى عين الفؤاد في ذلك الدخان ، وذلك الدخان اسمه الحمق قد حال بين عيني الفؤاد وبين النظر الى نور العقل ماذا يدبر له ، وكذلك الغضب إذا فار فهو كالغيم يقف بين عيني الفؤاد حتى يصير العقل منكشاً ... وصار الفؤاد من المؤمن في دخان الشهوات وغيوم الكبر ، وذلك غفلة ومن الكبر أصل الغضب . والكبر في النفس لما أحسست بما ولى الله تعالى من خلقها ، فبقى ذلك الكبر فيها » (٢) . « فقلب الآدمي كئيف غليظ ونفسه ضعيفة ممتنعة بما فيها من الكبر فإذا جاءت المعرفة بانوارها أذابت تلك الكثافة وانتشفت الصفاة والفظافة لان القلب ورق الفؤاد » (٣) . « الغيظ

(١) كتاب حقيقه الادمية ١٨

(٢) المرجع السابق ١٩

(٣) كتاب نوادر الاصول ٣٤٣

تنفس النفس فإذا تنفست خرج لهبها الى الحلق على نفخها فمن كظمها فردها فرجعت القهقري وامتلأ جوفه حرارة وحرقه استوجب من الله ثوابا جزيلا » (١) . « العتو هو يبس القلب فان حرارة الشخص العاتي تنشف رطوبة قلبه وما ركب فيه من الرافة والرحمة الخلقية » (٢) ومعنى تجبر واعتدى « احتشى من الشهوات وعمل بهواه جبر الخلق على هواه وصار ذلك له عادة ، واعتدى في جبريته » (٣) .

وأما الثالثة فهي الفرح بالدنيا والزينة « فهذا الفرح (بالله) ترياق وذلك الفرح (بالدنيا) سم فمن شرب الترياق لم يضره السم ، وانما صار سماً لانه زينة وفرح من جنس النار وباب النار وهو حظ إبليس فجاء به الهوى مع العدو الى هذا الآدمي بهذه الأشياء الدنيوية ليبتليه أفرح بهذا ويستعمله معرضاً لاهياً ، أم يقبل على ربه عز وجل وداره التي مهدت له ، فقد قال عز وجل في تنزيله « زين للناس حب الشهوات » ثم ذكر « النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والحيل المسومة والأنعام والحرث » ثم قال « ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب » (٤) .

هذه هي رموز الغرائز أو الشهوات التي يذكرها الترمذى والتي يوضح بها سلطان الشهوة ويبين بها كيف تكون مصدر هذه الانفعالات الفريضة أو الشهوات .

وإذا كانت هذه الانفعالات النفسية تبدأ دورتها من النفس والشهوة تحت سيطرة الهوى فهي كذلك تبدأ دورتها من القلب ، فالقلب قد وضع فيه الفرح كما وضع الفرح في الشهوة ، والقلب قد وضع فيه الحب والحياة ليدفعهما في طريقه الى العواطف والانفعالات « لأن الحياة من الحب والمعرفة موضوع فيها الحب ، فلذلك يحيا القلب بالمعرفة فيخف وإذا خف أسرع الى الطاعة » (٥) .

وإذا كانت الحواس الانسانية والغرائز الكامنة هي التي تهيج الهوى والشهوة في الانسان فهذه الحواس والغرائز نفسها هي التي تهيج العواطف في القلب ، ولكنها حين تنبعث عن الهوى فهي شهوة ، وحين

(١) كتاب الفروق ٨١ ب

(٢) كتاب نوادر الأصول ٢٥٤

(٣) المرجع السابق ٢٥٤

(٤) كتاب حقيقة الأسمية ٢٨

(٥) كتاب المسائل المكنونة ٤٥

تنبعث على القلب فهي عن حرارة الحب ونور الحياة والمعرفة . فالغرائز في ذاتها ليست شراً والشهوات في الإنسان غير محبودة ولا مذمومة ولكنها اذا سيطر عليها الهوى وأهاجت الشهوة والنفس فهي مذمومة وهي حين يسيطر عليها القلب فهي محبودة ، فكل غريزة من الغرائز لها أثرها في القلب ، كما أن لها أثرها في الشهوة والنفس وكذلك الاحساسات لها أثرها في القلب كما أن لها أثرها في النفس فهي في القلب محبودة وفي النفس مذمومة .

يلقى الآدمي الأنثى فيكون لها أثرها على حواسه وقلبه وغرائزه فالنفس تحس الاتوة والقلب يلحظها وهذا القدر محمود لأبأس به ، بل قد يكون مرغوباً فيه ومأموراً به ، أما الشهوة فهي تتمنى وتهيج وتزعج وهذا القدر مذموم . « فتورة العواطف اذا كانت عما في القلب من الحب فهي من الايمان ، وأما اذا كانت عما في الشهوة من هوى فهي زيغ وضلال وهذه الثورة تستوى في جميع الاحساسات والغرائز سواء منها الشهوة او السيطرة او الدنيا وكان الغالب على قلب على كرم الله وجهه محبة الله والمحبة تسير الى الله في ميدان السعة والتشجيع في الأمور ، والمحبة لها حلاوة وحرارة تهيج الشهوة وتذيب ماء الصلب » (١) .

وليس ذلك في أمر الشهوة فحسب بل في غريزة الجمع وحب الدنيا أيضاً وفي مصدر الغرائز جميعاً وهو الفرح « حب المال من أجل الله ليس فتنة فاول من ضرب الدرهم والدينار آدم » (٢) . « فالفرح أمر عظيم صاحبه متوكل فالأنبياء في وثاق العصاة لا يستطيع العدو مشاركتهم في أفراحهم بشهوات الدنيا ، ومن دونهم يخاف عليهم لأن الأنبياء انما يفرحون بالله في الاشتهاد » (٣) « أصل خروج الآدمي من باب الفرح بالله الذي تولى خلقه بيده لأنه خلقه على صورته ففي وقت ما خلق سمات عجلة الفرح فخلق آدم من نور العجلة وفي البسده كان خروجه من الفرح فلما كان أوان الخلق ظهرت تلك العجلة حيث عجنت الطينة وولى ذلك بيده فبقى ذلك الفرح في قلب الآدمي » (٤) . « معناه ان هذا الفرح

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٠٧

(٢) المرجع نفسه ٣٧٨ ، ٣٧٩

(٣) كتاب المسائل المكتونة ٣٣

(٤) المرجع السابق ٢٢

«الذى يلتقى عليه الزوجان هو الفرح الذى منه جرى خلق الآدميين» (١) .
«الروحانيون هم أهم جمال الله الذين جرى عليهم الفرح» (٢) .

فجميع الاحساسات والفرائز فى ذاتها كما نرى من هذه النصوص ليست غميرا ولا شرا وانما تكون مصدرا لانفعالات القلب أو مصدرا لانفعالات النفس والشهوة فتكون فى الأولى خيرا وتكون فى الثانية شرا ، والإنفعالات النفسية فى الإنسان اذا بدأت طريقها من النفس فهى شر ، ولكنها اذا بدأت طريقها من القلب فهى خير ، فالترمذى لايهتم فى الانفعالات هذه بما يحدث فى ذاته ، ولكنه يبحث كيف يحدث هذا وما الطريق الذى يتخذه وما المصدر الذى يصدر عنه .

أما التفرقة بين هذين النوعين من الانفعالات فيوضحها لنا الترمذى خلال أمرين :

١ - يفرق الترمذى بين مصدر الانفعالات القلب وانفعالات النفس والشهوة وهذا المصدر يشمل عنده المصدر النفسى والمصدر الميتافيزيقى ، فهو يرى أن مصدر عواطف القلب هو ما وضع فى الإنسان من الحياة والحب ، ويرى أن الحياة والحب مقترنان وأما مصدر الفرائز والشهوة فهو ما وضع فى الإنسان من موت وسلطان وهما مقترنان أيضا ، والحب والحياة يصحبهما الحقة والسرور والمرح والرحمة ، وأما الموت والسلطان فيصحبهما النغل والحزن والانزعاج والقسوة ، « فذلك النفس هو الهوى يمر بتلك الزينة والأفراح فتعمل الى موضع الشهوة من الآدمى فيهيجه ويميت النفس عن الله لأنه من السلطان جاء والسلطان يميت هوله الأشياء فاذا ماتت النفس ثقلت ، فلذلك قلنا ان النفس ثقيلة لما فيها من الشهوات لأن الشهوات ميتة وانما صارت ميتة لما وصفنا من حول السلطان ، والقلب يحيا بحياة المعرفة فيخفف ، لأن الحياة من الحب ، والمعرفة موضوع فيها الحب ، فلذلك يحيا بالمعرفة فيخف واذا خف

(١) كتاب المسائل المكنونة ٣٥

(٢) كتاب نواتر الأصول ١٥٥

أسرع» (١) . « وكان من تدبيره فينا أن خلق النار وخلق بباب النار زينة وأفراسا وتلك الحياة فيها وهي من السلطان والسلطان خلق منه الموت فلذلك صارت هذه الأمور التي في الشهوات تمتع القلب » (٢) .

وأما المصدر الميتافيزيقي فهو يرى أن العالم قد خلق عن ناحيتين أو فاض عن ناحيتين ملك الجمال وملك الجلال ، أما ملك الجمال فكان عنه الحب والحياة والأنس والبهجة والرحمة وهي عواطف القلب ، وأما ملك الجلال فقد كان عنه السلطان والموت والجبروت وأخذ آدمي يحظ من كلا الملكين .

٢ - يفرق الترمذى بين المظاهر التي تصحب كل واحد من هذين النوعين فأنفعالات القلب لها مظاهرها غير ثورة النفس والشهوات ، فعواطف القلب تكون هادئة لأنها تصدر عن نفس مطمئنة وعن الرحمة واللين والحب وأما انفعالات الشهوة والفرائز فهي تكون عارمة قسوية حارة مظلمة يابسة لأنها تصدر عن نار الشهوة وازعاج الهوى وخوف الفوت وحب التجبر والسلطان والقسوة والظلم فيكون فيها دخان الشهوات وغيم الحق وصلابة الهوى ، فعواطف القلب تصدر عما فيه من رطوبة ولين وأما انفعالات الشهوة فيصحبها اليبوسة والكزازة والحاررة « تذهب حرارة المحبة حرارة النفس ، ولطافة الرافة تذهب بشاعة النفس وخشونتها ، ورطوبة المحبة تذهب بيبوسة التراب » (٣) « برد الرحمة يسكن حرارة الشهوة » (٤) « وإنما تلين القلوب لرطوبة الرحمة التي جاءت مع المعرفة لأن المعرفة لا ينالها العبد إلا برحمة الله » (٥) .

وإذا كان الترمذى فى تحليله للانفعالات الانسانية يفرق بينها فى مصادرها التى تصدر عنها ، فهو كذلك يفرق بينها فى درجاتها وشدها ، وإن كانت هذه التفرقة ترجع الى نوعها ومصدرها كذلك .

فالانفعال يبدأ من النفس فيكون ظنا أو هاجسا ، فإذا مرض القلب فيكون هما ، ولكنه إذا أنفذه ودبر له فيكون حرما ، فالظن أو الهاجس فى حدود الاحساسات ، ولكن إذا أثير القلب فقد بدأ يستجيب القلب لهـ .

(١) كتاب المسائل المكتوبة ٤٥

(٢) المرجع السابق ١٠

(٣) المرجع السابق ٣٢

(٤) كتاب نواذر الأصول ٣٣٦

(٥) المرجع السابق ٣٤٣

الاحساسات ، فاذا كانت هذه الاستجابة مجرد هم عارض لم يصيبه تدبير ولا مشيئة فلا ضير في ذلك وهو الهم دون العزم ، أما ما بعد ذلك فهو العزم وهو موضوع الحكم الأخلاقي « الظن ما تردد في الصدر وانما يحدث من الوهم وهو هاجسة النفس ، وأيد الله تعالى المؤمن بنور التوحيد في القلب ونور في الصدر ، ويطوف حول القلب حجابا لذلك النور الأعظم فاذا هجست النفس بعارض أمر ونور الصدر بمكانه يضيء استقرت النفس فاطمان القلب وحسن الظن ... واذا كانت النفس ذات شهوة غالبية فارت بدخان شهواتها فأظلمت الصدر فصار الصدر مظلماً وجاءت النفس بهواجسها فاضطربت فذلك سوء ظنها بالله » (١) .

« الهم همان هم عارض لا قرار له ينفيه القلب بيقظته ونباهته وطيبه ونزاهته ونسيم روحه وذلك يعتري الأنبياء والأولياء ، ولا يكون فيه حركة في ظاهر ولا في باطن وانما أيد من الروح والسكينة واليقين . وهم معه مشيئة وتدبير فيصير عزماً وهو عقد القلب » (٢) .

« والانفعال حين يبدأ من الشهوة أو الفرائز يكون هوى أو شهوة ، ولكنه اذا جاشت به النفس ووسوست في الصدر فهو الغلبة حتى اذا غلبت الشهوة وغلبت على القلب فهي النهمة والغلبة جيشان النفس بشهواتها ووسواسها في الصدر حتى يتبادى ذلك الى القلب » (٣) ، « والنهمة غلبة الشهوة وغلباتها فاذا غلبت الشهوة غلبت على القلب فيصير القلب منهوماً فهو ان تقهر القلب حتى تمتننه فتستعمله بذلك فيصير سلطان الهوى والشهوة مع النفس » (٤) .

والانفعال أو الغريزة حين تستثيرهما الحواس فهي الشهوة الخفية ، ولكنها حين تثور ويهيجها الهوى فهي الشهوة الظاهرة أو الغالبية ، لأنها تغلب على الجسد كله .

(١) كتاب نواذر الأصول ٢٧٥

(٢) المرجع السابق ١٨٧ - ١٩٠

(٣) كتاب الفروق : المحبة والسبق ١٤٤

(٤) كتاب حقيقة الأسمية ١٨

والترمذى فى تحليله لهذه الانفعالات يلتفت الى شىء ثالث فىرى ان هذه الانفعالات تتغير طبيعتها ونوعها بمرورها فى مراكز الانفعالات المختلفة فى الجسد فهى فى النفس غيرها فى القلب وهى فى الشهوة غيرها فى النفس والقلب وهى فى الوجه غيرها فى القلب وهى حين تكون خفية غيرها حين تكون ظاهرة ، ولكل انفعال من هذه اسمه الخاص الذى يميزه عن غيره من الادوار التى يمر بها « فالفرح يكون فى النفس فاذا سرى الى القلب فهو سرور واذا ظهر على الوجه فهو بشر ونضرة » (١) .

ب - الصلات بين مراكز الادراك والقوانين التى تنظمها

٨٤ - هذه هى المجموعات الثلاث التى تعمل فى المعرفة الفطرية والادراك الطبيعى وهى مجموعة الحواس ومجموعة الصدر ومجموعة العواطف والانفعالات . ولكل مجموعة منها خصائصها وعملها فى المعرفة ولكن ما منزلة كل واحد منها من الأخرى وما صلتهما بها ولاى قانون أو نظام تخضع هذه المجموعات وتتعاون ؟ ولاى هذه المجموعات تكون السيطرة على المعرفة الانسانية ؟ .

لكل مجموعة من هذه المجموعات عملها ووظيفتها ولكل جهاز فى هذه المجموعات عمله ووظيفته ويكون كل واحد منها نوعا خاصا من الاحساس أو الادراك أو الانفعال وهو يقوم بهذه الوظيفة مستقلا عن بقية المراكز الأخرى كما يقوم بوظيفته البدنية تماما وكل جهاز من هذه الأجهزة يحاول ان يقلب على الجسد ويجمع جميع أجزائه بما يقوم به هو من انفعال أو ادراك أو احساس ، ولكن تموقعه عن ذلك المراكز الأخرى التى تريد بدورها ان تعم أجزاء الجسد بانفعالاتها وادراكاتها فينشأ عن ذلك نوع من التنافس أو المغالبة يكون مركزها الصدر ، ففيه تلتقى كل هذه التيارات المختلفة التى ترد اليه من كل ناحية من نواحي الجسد وهناك فى الصدر مركز تصدر عنه جميع الادراكات والانفعالات فتعم أجزاء الجسد جميعا وما يستطيع من هذه التيارات ان يقلب عليه فقد غلب على الجسد جميعا ، أما هذا المركز فهو القلب أو القواعد .

القلب اذن هو مركز جميع الاحساسات والادراكات والانفعالات فى بدن الانسان ترد اليه هذه جميعا من أجهزة الجسم المختلفة فيصدرها الى جميع أجزاء البدن ، ولا يستطيع أى انفعال أو ادراك ان يقلب على

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٩٥

الجسد حتى يمر خلال القلب ، ودور القلب فى ذلك هو دور آلى ترد اليه التيارات المختلفة ، فما غلب عليه منها اشاعة فى جميع أجزاء الجسد فهو بمنزلة النقطة أو العقدة التى تنتشر منها التيارات المختلفة فى أجزاء البدن أو بمنزلة الباب الذى تلج منه هذه التيارات الى أعضاء البدن ، ومعنى هذا أن القلب مسيطر على الجوارح جميعا ، بيده زمامها فهو أمير عليها ولكنه بعد ذلك بمنزلة المدينة تكون لمن يغلب عليها من الفاتحين فما غلب على القلب فقد غلب على جميع أجزاء البدن ، أو لعل القلب هو مركز الحكم فى المملكة البدنية فما غلب عليه من المتغلبين فقد ضبط المملكة ، ولذلك يعتبر الترمذى الصدر ساحة الملك التى يكون فيها تدبير الأمور كما يعتبر القلب الأمير الذى يضبط الجوارح جميعا .

يرجع اذن نوع الانفعالات والادراكات والاحساسات الى المركز الذى تصدر عنه ، ويرجع قيمتها وتأثيرها الى هذا المركز أيضا ، ويرجع الحكم عليها من الناحية الأخلاقية أو الناحية الإبتيمولوجية الى هذا المركز كذلك ، فمن مصدرها الذى تصدر عنه تكتسب سلطانها وقوتها ، كما تكتسب حكمها الأخلاقى وقيمتها فى ميدان المعرفة .

وأول هذه المراكز وأقواها سلطانا هو الشهوة ومركزها فى البطن ، أو هى الفرائز المختلفة ويتجلى تيارها وقوتها فى الهوى الذى يزج النفس ويسمى للتغلب على القلب وهو يصعد من البطن الى الصدر بما فيه من دخان وغيم وظلمة فيطمس عين الفؤاد أو القلب فلا يرى ما يدبر له ، وهذا الهوى يعتبر شرا من ناحية الحكم الأخلاقى ، وهو يعطل المعرفة ويمنع العقل كما يمنع بقية أجهزة الادراك الأخرى انقاذ تأثيرها .

والمركز الثانى الذى يلى هذا المركز فى القوة والسلطان هو مجموعة العواطف ومركزها القلب والكبد والطحال ، وهى العدو الذى تسمى الشهوة للتغلب عليه ، والقلب هنا يقوم بدوره باعتباره مركزا من مراكز العواطف بما وضع فيه فى حبه من الحب والفرح والحياة أما إمارته للجوارح فتكون له من طريق الفؤاد وسيطرته على أجزاء البدن .

وانفعالات العواطف هذه تكون خيرا من الناحية الأخلاقية وأمرأ رشدا من ناحية المعرفة وهى من النور وهى باردة رطبة لتستطيع ان تغلب على تيار الهوى الذى يكون من النار والظلمة . ويكون حارا يابساً ، وإذا كانت مجموعة العواطف هذه أقل قوة وسلطانا من مجموعة الفرائز والشهوة إلا أن الانفعال الذى تصدره يكتسب قوة خاصة من ناحية

نوعه وجوهره ، فالنور أقوى من النار والرطوبة والبرودة تطفئ الحرارة واليبوسة، ومن هنا تكتسب أنفعالاتها قوتها ، أما من ناحية المركز والمصدر فالغرائز والشهوات أقوى من مجموعة العواطف .

والمركز الثالث من هذه المراكز هو النفس أو هو الحواس، وهو اقل قوة من المركزين السابقين أو هو مركز تغلب عليه تارة الشهوات ويسنار به الهوى وتارة أخرى يغلب عليه القلب ، أما الاحساسات في ذاتها بصرف النظر عن الذي يغلب عليها فليست خيرا ولا شرا ، وليست موضوعا للحكم الأخلاقي ، ولا تكون كذلك حتى تجوز الى القلب أو الشهوة ، أما قوة هذه الحواس فترجع الى الروح أو الى النفس ، فهي اذا انحازت الى جانب السمو فهي ترجع الى الروح والا فهي ترجع الى النفس ، أما الدور الذي تقوم به هذه الحواس فيقتصر على كونها مقدمة لاحسد المركزين السابقين الشهوة أو العواطف .

والمركز الرابع من هذه المراكز هو الصدر أو هو مجموعة الادراك والعلم ، وفيه الدهن والحفظ والفهم وهذه المجموعة هي أشبه بقوة مستقلة قائمة بذاتها فهي تستقبل المعلومات والتجارب وتحللها وتخترن بها بعد ذلك مستقلة ببقية أجزاء البدن في عملها ، ثم هي تكون بعد ذلك على استعداد لان تمد القلب بما يحتاج اليه اذا طلب اليها ذلك ، فالقلب يحفظ الى الحفظ فيمده بما عنده اذا احتاج القلب الى ذلك ، فهي أشبه بقوة يستشيرها القلب ، أما اثرها وعملها فلا يكون على الجوارح إنما هي خزائن الملك بمد يده اليها ليجهز منها جيشه حين تحزبه الامور ، أما الفعل فيكون للقلب والفؤاد .

ويتصل بهذه المجموعة مركز آخر مستقل له كيانه الخاص وهو العقل ، أما دوره الذي يقوم به فهو يختلف قليلا عن دور الحفظ والدهن والفهم ، ذلك ان هذه المجموعة الأخيرة لاتعمل حتى يستدعيها القلب فهي قوة استشارية لاتعدو ذلك وأما العقل فسواء استدعاه القلب أو أمرض عنه فإنه يرسل شعاعه بين معنى الفؤاد ليبين الغي من الرشاد للقلب . فهو يقوم بدوره كما تقوم ببقية الاجهزة بدورها لا يعوقها عن ذلك شيء الا ان تأثيرها على القلب لا يكون بالغلبة عليه والاستئثار به ، ولكنه يكون بارسال الشعاع بين معنى فؤاده ، والقلب حين يتأثر بهذا العقل لا يكون تأثره آليا ، كما يكون مع ببقية الاجهزة الأخرى ، ولكنه يكون من نوع من الوعي والادراك فهو يبصر هذا الشعاع فيدرك ما يندموا اليه فيستجيب له والقلب في هذه الحالة له شخصية واعية تختلف عن شخصيته الآلية التي تتجاوب مع الاجهزة الأخرى ، وفي هذه الحالة يلتقي جانب الادراك

فى الإنسان بجانب الانفعالات والاحساسات غير أن السيطرة الأولى تكون للقلب أو للبدن ، بل أن عمل العقل فى هذا أن هو الأ عمل بدنى فتكون قوة تأثيره واشعاعه على قدر حرارة الرأس وقوة الطبع وسلامة البدن، وتكون ناحية الإدراك والمعرفة فى الإنسان ترجع الى البدن أولا وتكون ظاهرة من ظواهر الحياة البدنية للإنسانية ، ومن هنا نستطيع أن نفهم السر الذى من أجله شغلت فكرة الانفعالات الإنسانية والناحية السلوكية المكان الأول من الناحية النفسية بينما شغلت المعرفة والإدراك المكان الثانى ذلك أن الانفعالات والمواقف والسلوك هى الصق بالناحية البدنية وادنى الى فكرة الطبيعة الإنسانية من الناحية الثانية فالترملذى طبيعى تجربى فى نظره هذه فهو يتجافى عن المثالية اذ يعتبر البدن الإنسانى مصدر الحياة النفسية للإنسان .

ج) النظريات التى تقوم عليها قوانين الإدراك .

٨٥ - أما هذا المنهج الذى يعتمد على المعرفة الطبيعية والفطرة البدنية فيقوم على احدى نظريتين الأولى النظرية الطبية والثانية الفلسفة الطبيعية .

يبدأ الترملذى فى تفسير نظريته فى المعرفة من الإنسان أو هو يبدأ من البدن الإنسانى . فالأدمية عنده فى حقيقتها وفى تعلق الأمر بالخلق انما تبدأ من البدن الإنسانى والمرحلة الأولى من هذا التفسير تقوم على تشريح البدن تشريحا دقيقا فى ظاهره وباطنه ليقف على صلة أجزائه بعضها ببعض ، والمرحلة الثانية تعتمد على دراسة هذه الأجزاء دراسة دقيقة من ناحية وظيفتها البدنية ومن ناحية القوانين التى تخضع لها ومن ناحية صلتها فى وظيفتها بوظيفة الأجزاء الأخرى ، ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثالثة وهى دراسة الناحية النفسية للإنسان على ضوء الناحيتين السابقتين أو فى حدود الناحيتين السابقتين .

نظر الترملذى الى الناحية النفسية فى الإنسان والى ناحية المعرفة والإدراك على أنها ناحية بدنية محضة فعملية المعرفة فى صورتها العقلية أو الخلقية صورة من بقية عمليات البدن الجسمية يقوم بها البدن فى صورة آلية عادية تخضع للقوانين الطبيعية البدنية التى يخضع لها الجسم الإنسانى ، فكل جهاز من أجهزة الجسم له وظيفته فى المعرفة وله قانونه فى صلته بغيره ، وهو يخضع فى عمله وقوته وتوقيفه الى مقدار قوته البدنية أو الى سلامته وصحته . فالمعدة اذا كانت صحيحة ترجى

معها النجاة» (١) • والشهوة يستطيع الانسان أن يطفىء حرارتها بأكل وإذا دأوم عليه فإنه يقطعها» (٢) • والفطنة والكياسة من عمل العقل الأول من أصل البنية ، والناس يتفاضلون فيهما من أصل البنية تبعاً للدكاوة الفؤاد وحرارة الرأس وعن هذا العقل تكون هداية الطبع» (٣) •

والترمذى يذهب فى نظريته هذه الى منتهاها فكل جهاز من اجهزة الجسد له وظيفته البدنية ، وله بعد ذلك وظيفته النفسية التى تتصلل بهذه الوظيفة ، وكل جهاز له أوعيته وشرائينه وأعضاؤه التى تصله بغيره ليقوم بوظيفته البدنية وخلال هذه الأوعية والشرابين والأعضاء تكون الصلة النفسية بين الأجهزة المختلفة ، الا أن هذه الصلة تتخذ صورة من الانفعال النفسى يتخذ مركزه فى كل جهاز من الأجهزة ويسرى فى أعضاء الجسد فى صورة من الشحنة العصبية أو الكهربائية بطسلق عليها دائماً لفظ (النور) اذا كانت خيراً وأمرأ رشداً ولفظ (النار) اذا كانت شراً وغيماً •

والترمذى دقيق الملاحظة كثير التأمل فهو يفرق بين أنواع الانفعالات تفرقاً دقيقة ، كما يفرق بين أماكنها التى تتركز فيها فى الجسد أو التى تسرى خلالها وعلى أساس هذه التفرقة يعطى كل انفعال قيمته ، ويحدد لكل جهاز خصائصه ، ويرسم له صلتة بغيره ، ثم يحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الصور النفسية وبين الصورة البدنية التى يهديه اليها علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، فتخرج كل بضعة من بضعات الجسد وكل عضو من أعضائه بعد هذا التوفيق — بمعنى نفسى جديد كأنما قد خلقت من أجله فى بدن الانسان ، وهذا المنهج التجريبى الذى يتبعه الترمذى جملة يتحرر من سلطان النظريات فجعل التجربة تأخذ مداها دون أن يخضعها لفكرة نظريته ، وإذا كانت هناك نظرية تساوره فى هذا الوقت فهى فكرة الأمزجة الأربعة التى كان يقوم عليها الطب القديم بصلتها الطبية الوثيقة بمنهج الترمذى ولتفسيره بعض الانفعالات البدنية على أساسها ، فالشهوة عنده حارة يابسة والمعرفة باردة رطبة فهى تطفئها ، والكبر والعنوة فيه اليبس والصلابة فتطفئه الرحمة والرافة بما فيهما من رطوبة ولين ، وهذه الصلة انما تقودنا الى النظرية الثانية التى تقوم على الفلسفة الطبيعية .

(١) كتاب نوادر الأصول ١١٩

(٢) المرجع السابق ١٢٠

(٣) المرجع السابق ١٢٣

وقف الترمذى على أقوال الفلاسفة الطبيعيين فى العناصر الأربعة، ولعله وقف كذلك على تفسيرهم للكون والإنسان على أساس هذه النظرة الطبيعية ، والترمذى وإن كان لا يتخطا الطبيعة مبدأ لتفسير نظريته اذ يبدأ هو من الإنسان إلا أن أقوال الفلاسفة الطبيعيين تحل من نفسه مكانا خاصا فيحاول أن يربط بينها وبين النظرية الطبية فى كثير من تفسيراته غير أن هذه العناصر الأربعة تنتهى فى أغلب الأحيان الى صورة من التنويه ، فالحرارة واليبوسة فى جانب وهما يمثلان الشهوة والرطوبة والبرودة فى جانب وهما يمثلان المعرفة ، وقد تنتهى أيضا الى صورة من التضاد ويتقدم فيها عنصر واحد على بقية العناصر الأخرى، فالتراب والنار والهواء تكون جميعها عناصر سفلى تصدر منها نواحي الشر فالنفس (ترابية) والجن (نارية) والهوى « الهواء » وتكون جميعا ضد عنصر واحد وهو الماء الذى تكون منه الحياة ويقترن به النور وهو عنصر الخير .

ونظرية العناصر الأربعة هذه لاستقيم عند الترمذى استقامة تامة إلا أن منهجها الطبي يلقى للترمذى فكرة فى تفسير الفطرة الأدمية والطبع الإنسانى يجعلها مقدمة لدراسته الانسانية ويفسر بها اختلاف اصناف الانسان فى اخلاقهم وطبعهم ونظرتهم وهذه الفكرة هى الفطرة الأدمية الأولى « ان الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضه من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض فجاء منهم الأحمر والأسود والأبيض ومن ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب فالتربة الطبيعة نفوسها سهلة كريمة وليست فيها كرازة ولا يبوسة ولا شعولة فهم أحرار كرام ولدتهم أمهاتهم أحرارا من رق النفوس وشهواتها ، والآخرى كانت الحزونة فى تربتهم فجاءت الكرازة والشعولة والصعوبة ولدتهم أمهاتهم عبيدا قد ملكهم رق نفوسهم بشهواتها(١) وهكذا يعود الترمذى الى الفطرة الانسانية ثانية أو الى المنهج التجريبى وإلى اعتبار الفرد وحدة قائمته بدلتها لها خصائصها ومقوماتها مطرحا فكرة التحليل الى العناصر الطبيعية الأولى فالفطرة حالة جديدة لا قبل التحليل ولها خصائصها ومقوماتها .

والمعرفة الطبيعية تعطى كل جهاز أو ملكة من أجهزة الجسد أو ملكاته نصيبه ودوره فى المعرفة فهى تنشأ من تعاون هذه الأجهزة والملكات جميعا فى حدود القوانين التى يكشف عنها المنهج التجريبى الذى اصطلحه

الترمذى ولا مناص لهذه الأجهزة جميعا من التعاون فيما بينها ، ولكن المعرفة حين تخرج من حدود النظرة الطبيعية والمنهج التجريبي الى حدود الفكرة المثالية فانها تجعل ملكة بعينها مصدر المعرفة والادراك فى الآدمى وتحاول بعد ذلك أن تربط بين هذه الملكة فى الآدمى وبين مصدر المعرفة الخارجى . فى الكون فتنتقل من الميدان التجريبي الى الميدان الكونى . وتتخذ هذه الأبحاث صورتها تحت اسم الروح أو العقل . أو القلب هذه الملكات التى لا تقوم مستقلة عن عالم الكون اذ يعتبره الترمذى فى النوع الثانى من الحكمة أو فى بدء الحكمة الباطنة ومصدر المعرفة . فالبحث فى الروح والنفس أن هو الا بحث كونى يوضح صلتها بمصدر الوجود والمعرفة فى الكون .

٢ - الروح والنفس

١ - طبيعة الروح والنفس :

٨٦ - خلق آدم : تبدأ فكرة الروح عند الترمذى بقصة الخلق حيث نجد النصوص الأولى التى يجعل فيها الترمذى فكرته عن الروح .

(١) « أما بعد ، فإن الله - عز وجل - خلق الأدميين لخدمته ، وخلق ما سواهم سخرة لهم ، فقال فى تنزيله « هسو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » ، ثم قال : (وسخر لكم مافى السموات وما فى الأرض جميعا منه) . فجعل فى كل مسخر ما يحتاج اليه هؤلاء الخدم ، وما يرجع نفعه اليهم ، فهم كلهم قانتون يؤدون السخرة الى هؤلاء الخدم ، فأظهر خلقهم من القدرة بقوله (كن) وأظهر خلق هؤلاء الخدم من المحبة بيده فمعجن طينته وصوره بيده . ثم جملة ذا أجزاء كل جزء منه يعمل عملا غير عمل الآخر ثم نفخ فيه من (روح) وهو (روح الحياة) (ونفسه الطينية) فبدت النفس فاستقرت فى الجوف . وجعل فى ظاهره يدين ذوائى أصابع .. وذلك أن العدو لما غره حتى أكل من الشجرة وجسد السبيل الى معدته بتلك الأكلة التى أطاعه فيها ، فجعلت مستقرة فنتن ما فى المعدة منذ يومئذ لرجاسة العدو .. والصق بأسفله بضمة أخرى فسمها طحالا والى جانبى الأخرى سماها رئة ، ومسكن النفس فيها ومنها تنفس النفس بحياتها التى فيها ، فتخرج الأنفاس الى الغم والمنخرين ، ثم وضع بين القلب والرئة وهاء رقيقا فيه ريح هفافة تجرى فى مجرى الدم ، وأصل تلك الريح من باب النار مخلوقة من نار جهنم لم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما أسودت جهنم ، بل هى نار مضبوطة حفت النار بها ، موضوع ، فى هذه النار الفرح والزينة وسماها الشهوة .. والنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شيء أحست النفس بذلك فالتهمت نار الحرارة بتلك الريح . والنفس مسكنها فى الرئة ثم هى متفشية فى جميع الجسد ، والروح مسكنه فى الرأس الى أصل الأذنين ومعلقها فى الوتين وهى متفشية فى جميع الجسد . فالروح فيه حياة . والنفس فيها حياة ، فهما يملآن فى جميع الجسد لحياتهما حتى تتحرك بالجوارح وجميع الجسد فى الظاهر والباطن بالحياتين اللتين وضعتا فيها . والروح نور فيه زوح الحياة . والنفس

روح كدرة جنسها أرضية ومنها ربح الحياة (حقيقة الأدمية ٩٩ ب)
١٠٠ (١)

(ب) فأخرج تقويمه وتسويته (آدم) من باب الرحمة ، وأخرج تركيب الصورة من باب المشيئة ثم فضله بالروح وقبرنه بالنفس وجعل فيها الحياة للحراك للمبودة . . ولما صار للعبد هفوات وغفلات من نزعات العدو ونفثاته ونفخاته من أجل الشهوة المركبة فيه والهواء الهفاف فيها لهبوب تلك الشهوات وهما سلاح العدو وسبيله الى الأدمى جعل كلمة الله العليا وهي كلمة لا اله الا الله وهي كلمة التقوى تقيه آفات الدنيا والآخرة (١)

(ج) (فالروح بدء الخلق وهو ربح الرافة ، قبض الله قبضته فخلق المكان وهو الهواء ، وخلق في المكان العرش واللوح والقلم والنور والظلمة والماء والنار ، ثم افترق الروح في الأشياء في « النبوة والقرآن والوحي » (٣) .

هذه هي قصة الخلق الأول كما توضحها نصوص الترمذى . وهذه القصة هي طرف أو جزء هام مما يعرفه الترمذى باسم علم المبدأ ، ثم هي بعد ذلك طائفة من النصوص الدقيقة التي تحوى كثيرا من التفاصيل عن ماهية الروح وطبيعتها . ولئن كان الترمذى في نصوصه هذه قد جمع بين الموضوعين جميعا ، فأدرج في ثنايا مرضه لفكرته عن بدء الخلق والعالم ، تحليلًا لماهية هذه المخلوقات الأولى وطبيعتها الا أنه كان يقصد في هذه النصوص قبل كل شيء الى أن يصور لنا فكرته عن بدء الخلق أو بعبارة أخرى ليوضح لنا الصلة بين هذه الأشياء الأولى ومنزلة كل واحد منها من الآخر . فالذى يقصد اليه الترمذى في هذا المقام هو أن يصور لنا الدور الذى تقوم به الروح في نظام الكون أو في بدء الخلق الأول . فلنحاول أن نتبين هذه الصلة التى تربط الروح بالنظام العام للكون والتى تربطها بغيرها من قريناتها .

الروح أو الأدمى عند الترمذى هو محور الكون الحادث ومركزه الذى يدور حوله ، فالكائنات جميعا قد خلقت من أجل الأدمى ثم هي بعد ذلك مسخرة له تؤدى له السخرة . وقد امتاز الأدمى عن بقية ما فى الكون الحادث ، اذ أكرمه الله فى خلقه فخلق الكائنات جميعا من باب القدرة بقوله (كن) وخلق الأدميين من باب المحبة فسواهم بيده ،

فمرجع الخلق جميعا الى نور القدرة والألوهية والربوبية او الى ملك
الجلال ، وأما مرجع الآدمي فهو الى نور المحبة والرحمة والرافة او الى
ملك الجمال .

فلئن كانت الكائنات جميعا قد خلقت من قوله (كن) من باب القدرة
فان الروح والآدمي قد أكرما عن ذلك فخلقان باب الرحمة . وان ابا بكر
القحطبي يشرح لنا ذلك في شيء من الوضوح في قوله وقد سئل
عن الروح : (لم يدخل تحت ذل كن) ، ومعناه عنده ليس الا الاحياء الحى
والاحياء صفة المحي « كالخلق والخلق صفة الخالق » (١) .

ولكن نص القحطبي هذا يضعنا عند بدء التفرقة بين الروح والجسد ،
فلئن كان الآدمي في روحه وجسده — كما اعتبره الترمذى لم يدخل تحت
ذل « كن » الا انه مازال هناك فرق في كرامة الخلق بين الآدمي وروحه ،
فالقحطبي يرى أن الروح صفة من صفات الله تعالى ، ويرى غيره مثل
ذلك فيرى انها أمر من الله « قل الروح من أمر ربي » وأمره كلامه ، وكلامه
ليس بمخلوق (٢) . فكيف يراها الترمذى اذن ؟ .

أخرج الله تقويم آدم وتسويته من باب الرحمة ، وأخرج الصورة
من باب المحبة ، ولكن تفضيله بالروح من باب آخر ، ولكن هل يفترق هذان
البابان بعضهما من ناحية القدم والصلوث كما يرى القحطبي ؟ ان
الترمذى يرى أن الأرواح وجدت قبل الأجسام بالفي عام (٣) « ويرى كذلك
أن الروح يده الخلق وهو ربح الرافة . قبض الله قبضة لخلق المكان
والهواء ، وخلق في المكان اللوح والعرش والقلم والنور والظلمة والماء
والنار ، ثم افترق الروح في الأشياء في : النبوة والقرآن والوحي .
فنسبة الروح الى الآدمي او الى المكان والهواء قديمة وجدت قبلها ،
وهذا ما يشرحه ابن عطاء في وضوح اذ يقول : خلق الله الأرواح قبيل
الأجساد لقوله تعالى « ولقد خلقناكم » يعنى الأرواح « ثم صورناكم »
يعنى الأجساد (٤) أما أن تكون الروح قديمة قديما مطلقا فتكون صفة من
صفات الله تعالى غير حادثة ، كما ذهب اليه القحطبي وغيره في تفسير

(١) الكلاباذي = الصرف ٤١

(٢) الكلاباذي = الصرف ٤١

(٣) أصول = ١٦٤ .

(٤) الكلاباذي : الصرف ٤٠ .

قوله تعالى « قل الروح من أمر ربي » فهذا ما لا توضيح لنا لنصوص الترمذى فيه رأيا ، ومهما يكن من شيء فإن الذى يعيننا فى هذا المقام هو ترتيب الروح والجسد والكون فى سلم الوجود . فالروح هو بدء الخلق وجدت قبل المكان والهواء وهى ريح الرافة ثم وجدت كذلك قبل الأجساد ، والروح والجسد وجدتا كلاهما من باب قسم باب « كن » .

هذا من ناحية الروح المطلق ، أما عن روح الأدمى ووجوده فيه فإن نص الترمذى يذكر أن الروح نفخ فيه بعد تسويته ثم نفخ معه كذلك قرينا له النفس الطينية . ولئن كان النفخ قد تأخر عن التسوية إلا أن الأرواح كانت قد وجدت قبل الأجساد ، ولكنها بدأت تحل فى هذا القالب بهذا النفخ الذى تم بعد تسوية الأدمى وتقويمه . ولقد كان هذا النفخ تفضيلا للأدمى وتشريفا له ، أما هذا الروح الفردى الذى نفخ فى آدم فقد خلق من الروح الكلى المطلق وهو « روح الحياة » وهو روح الله تعالى ثم نفخ فيه من روحه وهو « روح الحياة » .

أما النفس فلئن كانت قد نفخت فى آدم فى نفس الوقت الذى نفخت فيه الروح إذ كانت قرينة لها فى حلولها فى قالب الأدمية إلا أنها لم تكن قرينة الروح قبل ذلك فالأرواح هى نفخة من روح الله وهو « روح الحياة » . أما النفس فهى طينية وهى ريح كدرة جنسها أرضية وهى ريح الحياة ، فالروح وهى بدء الخلق وهى ريح الرافة التى خلق منها المكان والهواء والنور والظلمة والماء والنار وهى التى خلق منها كذلك الأرض والتراب على درجات كثيرة بعد ذلك ، فهذه النفس الأرضية الكدرة التى هى ريح الحياة قد خلقت بعد مراحل كثيرة من الروح وهى روح الحياة ، فالروح قد وجدت إذن قبل النفس وإن كانت قد قرنت معها فى الأدمى .

ولكن لم قرنت الروح بالنفس فى الأدمى ؟ إن الأدمى فضل بالروح ، ولكنه قرنت معها النفس وجعل فيها الحياة للحراك والعبودة فالحياة فى الروح والنفس جميعا ، ولكن هل تقوم كل واحدة منهما بما تقوم به الأخرى فى جميع مظاهر الحياة . إن الروح مفضلة وهى نورانية فهى تقوم بجميع المظاهر العليا للحياة وأن النفس طينية أرضية كدرة فهى تقوم بمظاهر الحياة الأخرى التى انحطت عن أن ترتفع إلى درجة المظاهر العليا ، ولقد عرض بعض الصوفية لهذا ففصله فى

وضوح حيث يتكلم عن الروح فيقول هو روح نسيم طيب يكون به الحياة والنفس ربح حارة تكون لها الحركات والسكنات والشهوات (١)

ولكن أين يكون مكان النفس من الروح في الجسد ؟ ان النفس بدرت فاستقرت. في الجوف حيث قدر لها أن تجاوز قريتنا جديدا هو الشيطان الذي وجد السبيل الى معبدة الإدمى بهدمه الأكلة التي اطعمه فيها اذ غره فأكل من الشجرة المحرمة ، ولكن هل بدأت النفس ففسدت بهذا الجوار وقد كانت سالحة قبل ذلك أو انها كانت فاسدة فجاورها الشيطان حيث كان يجب أن يستقر حين وجد السبيل الى المعبدة .

ان النفس خلقت من موطن اقدم اللعين إبليس ، فأصابها ما أصابها من رجاسة ونجاسة ، لذلك فاذا نسبنا هذا الشر وهذه الرجاسة والنجاسة الى مصدرها وجدناها ترجع الى هذا اللعين إبليس الذي وجد قبل ان توجد النفس والذي خلق قبل ان يخلق آدم .

ولكن هل وجد الشيطان قبل ان توجد الروح ؟ ان الروح هي بدء الخلق وهي نورانية مضيئة ظاهرة والشيطان حادث بعد ذلك وهو كدر نجس والروح من روح الحياة وهي من ربح الرافة ، أما الشيطان فلعله من غير ذلك ، فان النور قد خلق من ملك الجمال والبهجة ، اما النار فقد خلقت من النور وقد كانت مضيئة مشرقة ، ولكنها اسودت من غضب الله حين خرج الغضب من ملك القدرة والسلطان فأصبحت مظلمة محرقة وهكذا خلق منها الشيطان .

هذه هي قصة الخلق الأول فيها تفصيل نسبة الموجودات الأولى الى مصدر الوجود الأول ولنحاول الآن أن نتبين شيئاً من طبيعة هذه الموجودات .

٨٧ - الروح والمادة : ماهي الروح ، هل هي خلق مستقل يقوم بنفسه أو هي معنى يقوم بالأجساد يقتصر في وجوده اليها ؟ أو بعبارة أخرى هل تستغنى الروح عن المادة أو تفتقر اليها ؟

ان لكل ذي جسم لطافة كما يرى الترمذى (٢) وهذه العبارة العامة التي يطلقها الترمذى يفسرها لنا ابو عبد الله النجاشي اذ يقول :

(١) الكلاباذي = التصرف ٤١

(٢) أصول ٢٧٦

« الروح بجسم يلفظ عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه بأكثر من موجود » (١) . ويزيد بعض الصوفية في ايضاح ذلك فيقول : « ان الروح لطيف قلم في كثيف » (٢) فإذا أضفنا هذه التفسيرات الى ماذهب اليه الجمهور في أمر الروح من أنه معنى يحيا به الجسد يمكننا أن نلقى بعض الضوء على عبارة الترمذى .

فالأدبى عند الترمذى يتركب من شيئين : من قالب كثيف هو الجسد ، ومن معنى لطيف هو الروح ، ولكن هل يطرد ذلك فى جميع الأجساد ؟ ان ظاهر عبارة الترمذى ينص على ذلك ، ولكن مانراه من نصوص الترمذى الأخرى يقصر ذلك على كل ذى حياة . فالإنسان والملائكة والجن لها فى قالبها روح لطيف والحيوان والشجر والدواب لها فى قالبها شيء أكثر لطافة من الجسم الخارجى هو النفس : وهو ريع الحياة ، والروح أو روح الحياة والنفس أو ريع الحياة ، جميعها من مصدر لطيف هو ماء الحياة ، أما سائر أجسام الجماد فلا نرى له عنها مايدل على أن فيها حياة أو روحا .

ولئن كانت النفس قد اشتركت مع الروح فى أمر اللطافة بالنسبة للقوالب أى بالنسبة للأجساد والمادة فإن الروح تمتاز عن النفس بدرجة لطافتها ورقتها ، والروح بدورها ان كانت لطيفة رقيقة بالنسبة للجسد فهى أقل لطافة ورقة بالنسبة لشيء آخر . ذلك أن الروح نفسها لها رقة ولطافة ، ولم لا وهى جسم كذلك لأنها موجودة ولأن كل موجود جسم ، فهى اذن لها لطافة ورقة ، كما أن للجسم لطافة ورقة ، ولئن كانت لطافة الجسم هى الروح فإن لطافة الروح شيء آخر ذلك هو بصر العين (٣) وليست للروح لطافة فقط بل لها نور كذلك ونور الروح هو نور العقل ، وكما أن لكل نور بصرا (٤) فإن لكل من العقل والتوحيد والولاية والنبوة والرسالة والقيادة والسيادة بصرا (٥) .

للروح لطافة اذن ولها كذلك بصر كما أن لها نورا ، فما الفرق بين لطافة الروح وبصرها ونورها ؟ ان الترمذى لايقدم لنا فى ذلك شيئا

(١) الكلامباضى : التصرف ٤٠ . (٢) الكلامباضى : التصرف ٤١ .

(٣) أصول ٢٧٧ . (٤) أصول ٢٧٦ . (٥) أصول ٢٧٧ .

صريحا ، ولكن نصوضه التى نين ايدينا قد تستطيع أن تدلنا على شئ
فى نسبة هذه الامور بعضها الى بعض فلكل جسم لطافة أو لكل
قالب روح فالريقى اللطيف هو صفة للتمييز بين كل ماهو جسم وما
هو حياة ، فاللطافة أو الرقة هى صفة للحياة اذن أو هى صفة لما تقوم
الحياة به من روح الحياة أو ربح الحياة ، وأن كانت هذه الحياة أو
هذه اللطافة على درجات فيما بينها بعد ذلك فكل حياة أو لطافة
تحتوى على حياة اعمق منها أو لطافة ارق منها وأقرب صلة بمصدر
الحياة الأولى « ماء الحياة » أو « روح الحياة » أو « ربح الرافة » ،
وأما النور فهو للروح وهذا النور هو العقل . فالنور لا يكون اذن إلا
لكل لطيف أو فى كل حياة والنور اذا كان العقل فهو المعرفة اذن ،
وهنا تمتزج الحياة أو الحكمة التى هى اللطف والرقة بالمعرفة التى هى
« نور » وهذا النور بدوره له بصر ، كما أن لطافة الروح أو الحياة بصر ،
ولكن بصر النور هو ادراك آخر ، هو ادراك عقلى أو هو المعرفة
والحكمة والالهام والوحى ، فاللطافة والنور والبصر هذه اذن مقومات
الروح وخصائصها تأخذ من كل منها بدرجات متفاوتة على نسب
متفاوتة من كل نوع على حسب حظ ما. تحمل فيه من الحياة والحركة
أو الادراك والارادة ، ثم هى تتدرج بعد ذلك من كائنات لاتحوى روحا
هى الجمادات ، الى كائنات تحوى نفوسا فقط تقوم بربح الحياة وهى
الدواب ، الى الادميين بما تقوم به ارواحهم من الحركة والمعرفة ،
الى كائنات أخرى روحية هى الوحى والنبوة والرسالة ، لا تقوم الا
بأكبر حظ من الحياة والمعرفة ، وهكذا تفترق الروح فى الأشياء على
مقدار حظها من الروحية التى هى اللطف والرقة والنور والبصر أو هى
الحركة والمعرفة والصلة بالمصدر الأول أو الخلود .

ان الموجودات عند الترمذى تتسلسل فى قيامها بنفسها على هذا
النحو من التسلسل الروحى فلكل جسم له لطافة أو روح وكل روح
لها لطافة أخرى وكل نور له بصر وهكذا فترجع هذه الظواهر الكثيرة
المتعددة المفتقرة الى غيرها الى اصل أو الى جوهر واحد على أساس
من التدرج يبدأ فى التخلص من المادة بما فيها من صفات الجماد
من الكثافة والظلمة والافتقار الى الغير والإنفعال ويسير نحو الحياة
والحركة والمعرفة والارادة واللطافة والنور والقيام بالذات والتأثير
وهكذا كان فى طى كل ظاهرة مادية ظاهرة أخرى روحية تعتمد عليها
وتقوم بها . فالطفل فى بطن أمه حى وإن لم يكن قد كتب له من العمر
شئ لأن الحياة الحقبة تسبق العمر أو حياة الظواهر ، وهو كذلك فى

الصلب حياة وان كان لم يعط العمر بعد^(١) وهكذا ترجع الارواح بما فيها من مظاهر الحياة الحقبة الى آلاف من السنوات قبل ان تصور الأجساد. ثم هي تبقى بعد ذلك بعد ان تبلى الأجسام فتبقى مستقلة عنها بعضها تحت العرش وبعضها في برزخ بين السموات والأرض وبعضها يطير في الجنان^(٢) .

واذا كانت الروح قد تميزت عن المادة واستقلت عنها في وجودها سواء في بدء الخلق أو بعد فناء الأجساد فإنها تميزت عنها تميزاً بيناً في شيء آخر ، ذلك انه على قدر ما بالمادة من اختلاف الظواهر وكثرتها فان الروح ترجع الى جوهر واحد اصيل متفق وهذه الارواح الكثيرة التي تفرقت في الانسان وفي الكائنات الروحية يؤلف بينها ما احتفظت به من الروح ، فان القلوب اذا تطهرت وصارت الى محل القرية نالت الروح فاحتفظت منه وآلف بينهما .

ولكن ما صلة هذه الروح بالمصدر الاول أو الى أي حد نمضي في هذا التسلسل الروحي نبحث عن لطافة ورقة لكل جسم وعن بصر لكل نور أو كيف تتصل هذه الظواهر المتعددة بالمصدر الاول للطافة والرقّة والبصر والنور .

ان الترمذی قد فصل ذلك الى حد ما في نص سابق ، ولكنه يزيده هنا وضوحاً بقوله « ومن جباله بدت الرحمة وظهر الفضل والمغلف حتى اهتزت الجنان وبوردت واستنارت بنوره فهي بيضاء نورانية مشحونة برحمته وروحه^(٣) » أما روحه هذا الذي شحنت به هذه الموجودات الروحية فيشرحه شرحاً واضحاً اذ يقول « روح الله بده الأشياء وأول الخلق وأول كل شيء حتى لكل من يتنفس فانما يتنفس بذلك الروح لانه أصل الخلق^(٤) » .

هذا هو مصدر الخلق أو بعبارة أخرى مصدر الجانب الروحي في الوجود قد فاض عن الله . أما الظواهر المادية بما فيها من كثرة وكثافة وظلمة فقد فاضت عن هذا الجانب الروحي فيض الأسوأ من الأدنى في

(١) أصول ٢٢٤

(٢) أصول ٢١٣

(٣) أصول ٦٨

(٤) كتاب المسائل ٢٠ .

درجات بعيدة متراخية وإن كان لها أصل من درجات الخلق العليا اذ فاضت الظلمة عن النور حين بدت من غضب الله « فمن الملك بدأ الغضب فأسعرت فأسجرت النار واسودت من الغضب فهي سوداء مظلمة مشحونة بغضبه (١) » وكان منها المادة المظلمة الكثيفة .

ولكن هل نستطيع أن نقول : أن كلا من الروح والمادة قد فاض عن الله ، أما الروح فمن ملك الجمال والرحمة والرافة ، وأما المادة فمن ملك الجلال والسلطان والهيبة . قد نستطيع أن نذهب الى ذلك ، ولكن قد تكلف الترمذى ما لا يحسن قبوله لديه ، وعلى كل فقد يتضح لنا الكثير خلال الأبحاث المقبلة عن طبيعة الروح .

٨٨ - **طبيعة الروح** : « الروح شيء لطيف ظاهر طيب ملكوتي تمكن للإنسان في لحم ودم وأمر بالقرار فيه فاستقر (٢) » هكذا يعرف الترمذى الروح ولكن ما هو هذا الشيء وما هي هيئته ؟ وما خصائصه بعد ذلك ؟

« الروح بدء الخلق وهو ريع الرافة (٣) » وهي كذلك « روح الله الذى هو بدء الأشياء وأول الخلق وأول كل شيء حى والذى به يتنفس كل من يتنفس (٤) » فالروح ريع وهي ريع لطيفة خفيفة سماوية (٥) هي ريع الرافة التى خلق منها المكان والهواء ثم خلق منها بعد ذلك الماء والنار (٦) والنور والظلمة . ولكن اذا كانت الروح ريعاً هي ريع الرافة خلق منها بعد ذلك الهواء فهل هذا الهواء المخاوق يختلف كثيراً عن هذه الريح الأولى ؟ ان الإجابة على هذا السؤال تحتاج الى أن نقرن به سؤالاً آخر شبيهاً به نضعهما معاً للإجابة .

يقول الترمذى : « ان الروح يأمر بالطاعة وذلك لأن حياته أكثر واقوى لأن أصله من روح الحيوان - أى الحياة فى أكمل صورها - الذى ماء الحيوان فيه الذى اذا شرب منه أهل الجنة بباب الجنة لم يموتوا وقال تعالى فى تنزيله :

(١) اصول ٩٨ . (٢) اصول ١٥٢ . (٣) المسائل المكتوبة ٧٦ .
(٤) المسائل ٢٠ . (٥) اصول ١٦٤ . (٦) المسائل ٧٦ .

« وان الدار الآخرة لهى الحيوان » فها هنا حياة وفى الدار الآخرة حيوان ، فهذه الحياة التى فى الروح قليلة والمساء الذى فى الجنة والنهر الذى بباب الجنة لاغتسال أهل الجنة يوم يدخلونها كله من ماء الحيوان ، والماء الذى تحت العرش ماء راكد على مقدار أرزاق العباد وهو من ماء الحيوان ، وذلك بقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي (١) » ، فالروح كما يفهم من هذا النص أصلها من روح الحيوان الذى هو ماء الحيوان فهل يختلف هذا الماء كذلك عن الماء الذى خلق بعد ذلك من هذه القبضة التى قبضها الله من ربح الرافعة ؟

ان الربح التى منها الروح هى ربح غير هذا الهواء الذى خلق بعد ذلك . وان الماء الذى هو أصل الروح هو غير الماء الذى خلق بعد ذلك من هذه القبضة التى قبضها الله فخلق منها الهواء والمكان والماء والنار والنور والظلمة ، ولكن ما هو أصل الروح اذن ؟ هل هو ربح الرافعة هذا أو هو ماء الحيوان ؟ أو بعبارة أخرى هل هو ربح أو ماء ؟

ان النص الأول للترمذى يختلف عن النص الثانى فى تحديد ماهية الروح ، ولكن كل منهما يختلف عن الآخر كذلك فى تفسير الظواهر التى يعرض لها ، فبينما يحاول النص الأول تفسير ظواهر الحياة فى عناصر الوجود الاولى : المكان والهواء - الوحي - النبوة - الرسالة - الماء - النار - النور - الظلمة . نجد أن النص الثانى يحاول تفسير ظواهر الحياة فى الحركة فحسب : فى الانسان والحيوان والنبات والنفوس . وينزل الله على أهل القبور قبل نفخة الصور من ماء الحيوان حتى تنبت أجسادهم وتحيا ، ثم يبعث الأرواح وهم فى قبورهم يتحركون قال له قائل : وكيف يتحركون بلا روح ؟ قال بالحياة التى نالتهم من ذلك الماء ويتحركون كما تحركت الأرض بماء الحياة .

فالروح التى يتكلم عنها الترمذى فى النص الأول التى هى بمعنى العنصر الأول الحق هى غير تلك التى يتكلم عنها فى النص الثانى التى هى الحياة « قال له قائل : وكيف يتحركون بلا روح قال بالحياة التى نالتهم من ذلك الماء » فالروح الاولى هى العنصر الأول والروح الثانية هى الحياة ، ولكن ما صلة كل روح منهما بالآخرى ؟

ان الترمذى يجمع بين الروحين فهو أصل الحياة ، ولكن هل يكون أحدهما أصلاً للآخر ، ان الإجابة على هذا السؤال هي أن تكون ربح الرافة التي هي أصل الخلق وبدؤه أصلاً كذلك لماء الحيوان الذى هو أصل الحياة فتكون الروح الأبدية الخالدة أو العنصر الأول أصلاً للروح المتحركة أو الحياة ، هذه هي الإجابة التى توافق الامتداد الطبيعى لعناصر المذهب ، ولكن لعل الترمذى يقف دون ذلك ، فيريد أن يجمع بين الروحين أو بين هذين العنصرين على نحو ماقرنت بينهما التوراة « وكانت روح الله ترفرف فوق الفجر » .

ولكن اذا كانت هناك فى الوجود عناصر هي قوام الظواهر الأساسية فى الكون وهي الهواء « الذى منه ربح الرافة » والماء الذى منه « ماء الحياة أو الحيوان » فما منزلة العناصر الأخرى ؟ ان العناصر الأخرى الباقية التى هي النار والظلمة قد خلقت بعد ذلك من هذه العناصر الأولى ، فهي أدنى منها منزلة وأبعد من مصدر الخلق الأول ، ولكن هل ربح الرافة هو الهواء وهل ماء الحياة هو الماء . ان الهواء والماء والنور قد خلقت كذلك ضمن العناصر المخلوقة من التفضة مع التراب والنار والظلمة . فما هذه الريح وما هذا الماء الذى ؟ .

اما الريح فهو خفيف لطيف . اذ ان الروح خفيفة لطيفة سماوية (١) وأما الماء فهو بارد اذ ان الروح باردة والنفس حارة (٢) ، والخفة واللفظ والبرودة هي خصائص من خصائص الروح أو هي خصائص سماوية طيبة طاهرة ملكوتية نورانية وهي تفضل الخصائص الأخرى التى تنسب الى النفس أو الجسم وهي الحرارة والكثافة والظلمة والترابية أو الأرضية .

ان التضاد فى ماهية العناصر الأولى هذا التضاد الذى من شأنه ان يفضل نوعها منها على الآخر « الهواء والماء على التراب والنار » وان التضاد فى خصائص هذه العناصر كذلك الذى يذهب الى تفضيل خصائص العناصر المفضلة على خصائص العناصر الأخرى « البرودة والرطوبة على الببوسة والحرارة » كل هذا من شأنه ان يضع الجانب المفضل من الوجود « الروح » فى صف النوع الأول ، وأن يضع الجانب

الأخر « المادة » فى جانب النوع الثانى ، وأن يسبغ على الجانب الأول « الروح » خصائص النوع الأول « البرودة والرطوبة » كما يسبغ على الجانب الثانى « المادة » خصائص النوع الثانى « اليبوسة والحرارة » وإن كان مازال هناك فرق بين ربح الروح وماء الحياة وبين الهواء والماء الذى خلق من قبضة الرافة ، فذلك هو نسبة الروح الى السماوية والملكوية أو النورانية ونسبة المادة الى الترابية والأرضية والظلمة .

ولكن ماهذا النور الذى ينسب الى النور الذى ينسب الى الروح ؟ ان العقل هو نور الروح وإن البصر هو قرين ذلك النور إذ أن لكل نور بصرا ، فالمعرفة اذن هى اولى صفات هذا النور وهى هذه الصفة التى تنسب الى الروح وينسب ضدها وهو الظلمة الى الجانب الآخر من الوجود وهو المادة ، فهذا الجانب المضى النورانى هو الجانب العاقل المدرك ، وأما الجانب الآخر فهو الجانب الذى تجرد عن المعرفة والادراك .

الروح اذن مجموعة من الخصائص أو طائفة من العناصر ، مجموعة من المعرفة والحياة والسرمدية وطائفة من النور والماء والهواء ، وهى تتفاوت فى تفرعها فى الأشياء وفى نوعها على حسب حفظها من هذه العناصر أو الخصائص ، فمنها ما يقتصر على الحياة فقط ، وما يقتصر على الحياة والمعرفة فحسب ، ومنها ما يجمع بين الحياة والمعرفة والسرمدية ، ولكنها جميعا روح ترجع الى الجانب الأعلى من الوجود الذى يفيض منه الجانب الأسفل الذى هو المادة والنفس ، والذى يتحور قليلا قليلا من خصائص المعرفة والحياة والسرمدية ، كما يتجرد من عناصر النور والماء والهواء بل يمتن فى ضد ذلك فى عناصر الظلمة والتراب والنار .

ولكن اذا كانت هذه هى طبيعة الروح وخصائصها فإين موقعها من المكان ؟ ان الروح سماوى علوى ملكوتى فهى لاتنزل من الانسان الا أعلى الأمكن ، فهى فى الراس حيث يكون معدنها ، ثم هى متفشية بعد ذلك فى بقية الجسد ، أما النفس فهى أرضية ثقيلة كدرة ، فقد بدرت الى الجوف من آدم فاستقرت فيه - الأولى شأنها العلو والثانية طبيعتها الانحطاط . « الروح من عند الله وهى شئ لطيف طاهر طيب ملكوتى تمكن للانسان فى لحم ودم وأمر بالقرار فيه فاستقر ... » ويقال

ان الروح فى الرأس ثم هو بعد كالسريال فى الجسد(١) « وانما صار هكذا لأن الروح مسكنها فى الرأس ثم هى متفشية فى جميع الجسد والنفس مسكنها فى البطن ثم هى متفشية فى جميع الجسد وفى كل واحدة منها حياة بها يستعمل الجسد بالحركات فالروح سماوى والنفس ارضية والروح عاداتها الطاعة والنفس عاداتها الشهوات(٢) « « والروح سلطانه فى الرأس ثم هو متفشى فى جميع الجسد(٣) « ومسكن الروح فى الرأس ومسكن النفس فى الجوف(٤) ثم هى كذلك خفيفة سماوية علوية ملكوتية .

واذا كانت هذه هى طبيعة الروح وخصائصها وموقفها من المكان فما فعلها اذن ، وما وجهتها ، وما هو النظام الذى يدفعها فى سيرها ؟ ان الروح تدفعها المحبة وتؤلف بين عناصرها ، وهذه المحبة تتمثل فى ظاهرتين :

الاولى هى التآلف والتجمع بعد الافتراق أو بمعنى آخر الاتجاء نحو الوحدة الروحية « فان المؤمن اذا رأى المؤمن اهتمش الى ذلك روحه وتنسم قبله روح ما وجد من آثار مولاة فيطمئن ويبشر بذلك(٥) « وان الولي ليجمعه الله اليه ويؤنسه بكلامه ويأذن لأرواح الانبياء فى الاكتفاء معه(٦) « .

واما الثانية : فهى الارتقاء من الأسفل الى الأعلى أو الاتجاء نحو الاصل السماوى « فان النور اذا دخل القلب تتخلص الروح من أسر النفس الى طبعه السماوى (٧) « ، فالروح سماوى وتخلص من أسرها اذا انفتح القلب واستنار الصدر وانشرح من فتحة القلب هذه فى هذه الحالة تخلص الروح وتذل النفس (٨) « والروح خفيفة سماوية وانما ثقلت اذا اشتملت النفس عليها بظلمة شهواتها واذا ربيضت النفس وتخلص الروح

(٢) اصول ٢١٠

(٤) الفرق ومنع الترافد ٧٥ .

(٦) اصول ١١٨ .

(٨) اصول ٢١٤

(١) اصول ١٥٢

(٣) اصول ٢٤٠

(٥) اصول ٢٤٤

(٧) اصول ١١٢

منها وصفا من كدورتها عادت الى خفتها وطهارتها وكان لها شأن لا يؤمن به الا كل مؤمن قلبه بالله مطمئن» (١) .

هذه هي وجهة الروح اذ يسيرها الشوق او المحبة ، وجهتها نحو الروح الكلي الاول لتألف معه ولتخلص من هذا العالم السفلى أو من المادة ، ولكن اذا كانت وجهة الروح في هذه الدنيا هي العودة الى ما كانت عليه في بدء الخلق في الروح الكلي فكيف ولم تفرقت في الظواهر وثقلت حتى اشتملت عليها النفس بكدورتها وأرضيتها وانحطاطها . ان الخلق الاول من شأنه افاضة الروح واقتراحها في الأشياء وان المحبة أو وجهة الروح من شأنها عودتها واثلافاها مع الروح الكلي ، ولكن لم كان الخلق الاول ، وكيف كان ؟ ولم فاضت النفس عن الروح أو لم فاض الأسفل عن الأعلى وكيف فاض ؟ ولم فاض التراب والنار والظلمة عن الهواء والماء والنور ؟ لنحاول أن نبين شيئا عن خصائص هذه المخلوقات السفلى في النفس والشيطان .

٨٩ - النفس : والنفس أرضى شهواني . ميال الى شهوة عقب شهوة ومنية على اثر منية ، لا تهدأ ولا تستقر ، فاعمالها مختلفة لا يشبه بعضها بعضا مرة عبودة ، ومرة ربوبية ، ومرة استسلام ، ومرة تملك ، ومرة عجز ، ومرة اقتدار ، فاذا ربيحت النفس ذلت وأدبت وانقادت (٢) ، هذه هي طبيعة النفس وصلتها عند الترمذى ، يرى أنها أرضية ترابية (٣) خلقت من تراب جميع الأرض ، واذا كانت الروح سماوية لطيفة خلقت من الهواء ، فان النفس أرضية كدرة خلقت من التراب ، واذا كانت الروح قد خلقت كذلك من هذا العنصر الرقيق اللين اللطيف وهو الماء (ماء الحياة أو الحيوان) فان النفس قد خلقت من ذلك العنصر المقابل لهذا العنصر الا وهو النار « فالنفس تتنفس فاذا تنفست خرج لهبها الى الحلق مع نفثها فمن كظلمها وبردها فرجعت القهقري وامتلأ جوفه حرارة وحرقة استوجب من الله ثوابا جزيل (٤) ، والنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك السوء عارض ذكر شيء أحست النفس بذلك فالتهب نارا الحرارة بتلك الريح (٥)

(٢) أصول ٢٠١

(٤) المروق ٨١

(١) أصول ١٦٤

(٣) المروق ٨٢

(٥) حقيقۃ الادمية ٦٦ ب

فالنفس اذن أرضية قد خلقت من التراب والنار معا ، كما أن الروح سماوية قد خلقت من الهواء والماء معا ، ولكن اذا كان الهواء أو ربح الرافة أصلا في خلق الروح قد نشأ عنه بعد ذلك الماء فأى العنصرين هو الأصل في النفس •

إن العنصر الأصلي في النفس هو العنصر الترابي إذ أنها خلقت من تراب جميع الأرض من موقع موطنه اللعين إبليس(١) ، ثم هي بعد ذلك كدرة كثيفة • وانكثافة والكثورة هي في التمسراب ذلك العنصر الذي يقابل العنصر الآخر اللطيف الرقيق الخفيف الذي خلقت منه الروح ألا وهو الهواء •

ولكن الروح عند الترمذى جسم نوراني والجسم النوراني وإن يكن لطيفا رقيقا خفيفا فإنه يكون كذلك رطبيا باردا ، لأن النور من الرحمة والرحمة باردة ولأن النور يلج القلب فيرطب ويلين برطوبته ولينته(٢) • فالنور عند الترمذى له صفتان : اللطف والرطوبة فهما من صفات الروح اذن ، وإذا كانت النفس تقيضه الروح فإذا كان عنصرها الأول هو التراب فقد توافرت فيه الكثورة التي تقابل ما في النور من لطف ، ولكن هل توافرت فيه الحرارة التي تقابل الرطوبة ؟ ليكن للنفس اذن بعض خصائص الحرارة ، ولتكن من نار كذلك ولكن ليكن ذلك العنصر في الدرجة الثانية من عناصر النفس ، وليكن العنصر الأول اذن هو التراب ، كما أن العنصر الأول في الروح هو الهواء (ريح الحياة) •

ثم اذن التقابل بين الروح والنفس في أصل كل منهما ، وليتم نظير هذا التقابل في خصائص كل منهما وفي طبيعته ، فالروح سماوية فلتكن النفس أرضية • والروح نورانية صافية فلتكن النفس اذن كدرة مظلمة • والروح باردة لطيفة فلتكن النفس حارة كثيفة ، ولكن إلى أي حد يذهب هذا التضاد والتقابل بين الروح والنفس ؟ وإلى أي حد يكون بينهما من الانفاق والاطراد ؟

إن الروح والنفس تفترقان كل الافتراق وتبتاينان كل التباين إذا ما ذهبنا في مقارنتهما من جهة ، ولكننا إذا ما ذهبنا في هذه المقارنة من الجهة المضادة فإنهما يأخذان في التقارب والتألف حتى ينتهيا إلى نقطة يلتقيان عندها •

(١) غور الامور ١١٣ ب

(٢) أمسجد ٢٠١

ان الروح فى طبيعتها الأولى حياة والنفس فى طبيعتها الأولى حياة كذلك ، وكل منهما تكون به الحياة فالروح هى روح الحياة والنفس هى ربح الحياة ، ولكن ما هذه الحياة التى يتفقان فيها وما طبيعتها ؟ وكل شيء يتحرك انما يتحرك بالحياة فالروح أوفر الأشياء حظا من هذه الحياة لانه خرج من روح الحياة الأصلي . ثم نجد بعد ذلك أن أوفر الأشياء حظا من الحياة بعد الروح هو النفس فالنفوس لجميع الدواب والبهائم والطيور ، وفضل الأدمى بالروح للخدمة لانه خادم ربه وسائر الخلق سخرة للأدمى ، فالروح بما فيه من الحياة يدعو القلب الى الطاعة والنفس بما فيها من الحياة تدعو الى الشهوات والأفراح» (١) .

فالروح والنفس يتفقان اذن فى نوع هذه الحياة التى يشتركان فيها، ولكن الروح من أصل هذه الحياة ، أما النفس فهى تاتى فى مرحلة متأخرة بعد ذلك ، ولكن معنى هذا أن الروح والنفس لا يختلفان فى نوع الحياة التى يشتركان فيها ، وانما يختلفان فى حظ كل منهما ودرجته من هذه الحياة ، فالروح ان صح هذا التعبير نفس مركزة والنفس انصح هذا التعبير كذلك روح سفلى .

ان التمرضى يقصر الروح على الأدمى على حين يجعل النفس شائعة بين الدواب والبهائم والطيور ، وهو كذلك يفضل الأدمى بالروح ، ويجرد الدواب والبهائم والطيور منها ، فالروح تختلف اذن عن النفس فى شيء آخر غير ذلك الذى تتفق فيه من ظواهر الحياة والحركة ، نعم ان الروح تختلف عن النفس بما يختلف به الأدمى عن الدواب والبهائم والطيور ، فهى تختلف اذن عن النفس بما فيها من العقل والادراك ، وهى كذلك تختلف عن النفس لأنها أقرب الى مصدر الحياة منها ، فهى تختلف اذن عنها فى صلتها بالمصدر الأول أو فى طبيعتها الأزلية والأبدية أو فى عنصر الخلود .

لروح اذن ثلاثة مظاهر هى : الخلود والمعرفة والحياة تشترك النفس معها فى ظاهرة واحدة هى الحياة فقط بينما تنفرد الروح بالظواهرتين الباقيتين ، ولكن هل يكون سر هذا الاختلاف اختلافا فى طبيعة كل منهما ؟ كلا فان الروح والنفس ينتهيان آخر الأمر الى طبيعة واحدة فقد فاضت النفس عن الروح فيض الأسوأ على الأعلى ، فأخذت من ظواهر الروح بهذا الحظ اليسير من الحياة ذون المعرفة والخلود ، فالنفس قد فاضت عن الروح فيض الأسوأ على الأعلى وهى تريد أن تأسر القلب الذى

هو وسيلة الخلاص» (١) ٠٠٠ وهكذا فاض الأسوأ على الأعلى كما فاضت المادة عن الروح أو كما فاض التراب والنار عن الماء والهواء ، ولكن كيف يحدث هذا التباين والاختلاف تبعاً لدرجات هذا الفيض ؟

ان النفس كلما بعدت عن الروح اشتد بينهما الخلاف فالنفس تكون أقل نصيباً من الحياة بينما تكون الروح أوفر نصيباً ، ولكن في أى نوع من هذه الحياة يكون الاختلاف ؟ ان الحياة بمعنى الحركة لا يختلف حظ النفس منها فلا تكون هناك حركة بدون نفس أو بمقدار يسير من النفس فأقل الحيوانات وأدناها له نفس ونفس كاملة ولكن يكون الاختلاف في شيء آخر . وذلك هو الخلود والمعرفة .

ان الروح تكون على صلة بالروح الكلى أو هي تسعى للاتحاد به والاندثار معه والعودة اليه والخلوص من التفرق في الأشياء ، وهكذا الروح الكلى هو سير الخلود والمعرفة ، ولكن هل تسير النفس في عين الطريق الذى تتجه فيه الروح ؟ ان النفس تسير في الطريق المضاد فهي تنأى عن الروح الكلى وهي تتفرق في الأشياء فهي تبعد لذلك عن سر الخلود والمعرفة أو عن الروح الكلى .

تتجه النفس اذن نحو التفرق في الأشياء كما أن الروح تتجه نحو الخلاص من الأشياء أو نحو الروح الكلى وإذا كانت المحبة هي هذه القوة التى تدفع الروح لأن تنأى عن هذا الروح الكلى وتتفرق في الأشياء أو الأجسام ، أما هذه القوة فهي الحرص وإنما تتفرق في الأجسام طلباً للشهوة وجرياً وراءها ، وهنا تفترق الروح عن النفس فالروح فيها المحبة التى توجهها نحو الروح الكلى بما في ذلك من الطاعة ، والنفس فيها الحرص الذى يوجهها نحو الشهوة بما في ذلك من ابتعاد عن الروح الكلى أو بمباراة أخرى بما في ذلك من معصية ، الروح توجهها المحبة نحو حقيقة الوجود والنفس توجهها الشهوة نحو الزينة أو الظواهر الكاذبة من الوجود . « لأن الحب في القلب والحرص في النفس » (٢) .

ولما كانت الروح تتجه نحو المنصر الحق أو الثابت في هذا الوجود فهي ثابتة مطمئنة أما النفس فلأنها تتجه نحو الظواهر الكاذبة فهي متغيرة مضطربة لا ثبات فيها ولا بقاء فهي « ميالة الى شهوة عقب شهوة ومنية على اثر منية لا تهدأ ولا تستقر فأعمالها مختلفة لا يشبه بعضها بعضاً » (٣) .

(١) اصول ٣٦٢

(٢) اصول ٣٣١

(٣) اصول ٢٠١

والنفس اذا اقبلت على انسان بنهمة مودة افرطت وافسدت ، واذا اقبلت
بحرود وحمية وغضب اهلكت ودمرت(١) » •

واذا كانت الشهوة فى النفس فهى اذن سارة حريصة لهجة انانية •
والنفس لانها معدن الشهوة فهى دائما فى حاجة وشهواتها لا تنقطع فهى
أبدا حريصة عجلة شرمة تخشى الفوت ولا تطمئن» (٢) «والغلمة جیشان
النفس شهواتها ووساوسها فى الصدر حتى يتأدى ذلك الى القلب» (٣) •

هذا هو مقدار ما بين الروح والنفس من تباين واختلاف وما يرجع
اليه من أسباب وقد تنبه الترمذى اليه فبينما فرق بين الروح والنفس
مظاهرها وفى طبيعتهما فانه وحد بينهما فى أصلهما فالروح هى روح
الحياة أو ريح الرافة والنفس هى ريع الحياة ، فالروح والنفس أخيرا هما
من شئ واحد هو الريح ، ولكن تختلف طبيعة هذا الريح فى كل منهما
عن الآخر فهو فى الروح ريع الرافة وهو بارد رطب لطيف وهو فى النفس
ريح الحياة وهو حار كثيف •

واذا كانت الروح قد اتخذت مكانها من الأدمى فى الرأس فان النفس
وهى سفلية ثقيلة قد بدرت فاتخذت مكانها فى الجوف « فبدرت النفس
فاستقرت فى الجوف» (٤) • ولكن مسكن النفس فى الجوف يكون فى
الرئة والرئة عنده بضعة سفلى « والصق بأسفله بضعة أخرى فسماعها
طحالا والى الجانب الآخر سماعها رئة ، ومسكن النفس فيها وملها تنفس
النفس بحياتها التى فيها فتخرج الأنفاس الى الفم والمنخرين(٥) » ولكنه
اختار الرئة مسكنا للنفس وجعلها بضعة سفلى لأن فيها ريع الحياة ولأنها
مصدر هذه الزفرات الحارة التى ينفثها الانسان حين يلهم بطلب شئ •

ولما كان ما يتردد فى نفس الانسان من الشهوات انما يجـول فى
صدره ، فقد جعل الترمذى الشهوة قرينة لهذه الرئة متصلة بها أو هى
طريق اتصالها بالنفس ، ولما كانت هذه الشهوات توصف بأنها أهواء فهى
اذن هواء يهب على النفس الحارة فى الرئة فيلهبها • ثم وضع بين القلب
والرئة وعاء وقيقا فيه ريع هفافة تجرى فى مجرى الدم وأصل تلك الريح

(٢) اصول ١٩٩

(٤) حقيقة آدمية ٩٩ ب

(١) الفروق = ٧٠ ب

(٣) الفروق ٧٩

(٥) حقيقة الادمية ٩٩ ب

من باب النار ، مخلوقة من نار جهنم لم يصل اليها سلطان الله تعالى وغضبه ، فتسود كما اسودت جهنم بل هي نار مضيئة حفت النار بها موضوع في هذه النار الفرح والزينة وسماها الشهوة . والنفس اذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شيء أحست النفس بذلك فالتهمت نار الحرارة بتلك الريح (١) .

واذا كانت الروح مسكنها في الرأس ثم هي متغشية بعد ذلك في الجسم كله فان النفس كذلك مسكنها في الرئة ، ولكنها متغشية أيضا في بقية الجسم (٢) . وان كانت بمض ظواهرها تحل في أماكن خاصة من الانسان فمكن النفس في الكليتين دون سواها (٣) واذا كانت النفس قد اعتبرت معدن الشهوة فالروح اذن هي معدن الطاعة .

(ب) الشيطان والنفس :

ان النفس قد فاضت عن الروح كما يفيض الأدنى عن الأعلى فهي صورة متراخية بعيدة من خصائص الخلود والمعرفة والحياة ، ولكن كيف انتهت اليها صفات الشر وخصائصه ؟ ان التراب والنار وان كانا عنصرين متراخيين في صلتها بجوهر الحياة والخلود والمعرفة (روح الحياة أو النور) الا أنهما ليسا عنصرى شر في هذا الوجود بل هما عنصران فاضا عن العنصرين الأصليين الأولين (الهواء والماء) ففيهما كل ما في هذين العنصرين الأولين من الخصائص الا أنهما يختلفان عنهما في مقدار حظهما من ذلك فحسب ، ولكن كيف قسم الخير والشر في هذا الوجود بين الروح والنفس أو بين الماء والهواء من ناحية والتراب والنار من ناحية أخرى ؟ ان العناصر الأولى الأربعة (الهواء . الماء . النار . التراب) لا تحوى في جوهرها عنصرا من عناصر الشر ، فأين يكون اذن مصدر الشر في هذا الوجود ؟ هو مصدر خارج عن هذه العناصر الأربعة في خصائصه وان كان يتصل بواحد منها في طبيعته ، ذلك هو الشيطان مصدر الشر في هذا الوجود ، واذا كانت النفس قد قسم لها نصيب من الشر فهي اذن قريبة هذا الشيطان فهي تأمر بالمعصية كما يأمر ، وهي بعد ذلك عدوة الروح التي تأمر بالطاعة .

(١) حقيقة الامة ٩٩ ب .

(٢) المصدر نفسه ٩٩ ب .

(٣) مسكر البس ١٤

ولكن كيف يفسر لنا الترمذى كل هذا ؟

ان الترمذى يبدأ تفسيره لفكرة الشر فى الوجود واقتنائها بنفسى
الآدمى بهذه العقيدة الدينية التى تجعل من الشيطان مصدر الشر الأول
فى الوجود فهو عدو الله ، وقد جبل على الشر والكفر وجميع أخلاق السوء ،
فهو منذ فطرته الأولى مصدر الشر وجوهره وان كان قد بدأ فى أول أمره
فى لباس التوحيد اذ كان ملكا ورئيسا فى زى الملائكة ، وان كان فى
حقيقة أمره من الكافرين (١) .

ولكن الى أى شئ ترجع صفات الشر فى هذا الشيطان ؟ هل
ترجع الى طبيعة العنصر او الجوهر الذى خلق منه ؟ او ترجع الى شئ
آخر ؟ ان ابليس قد خلق من النار ، والنار فى جوهرها عنصر متراخ
بالنسبة الى النور او الى الماء والهواء ، ولكن هل يحمل فى طيات
هذا التراخى صفات الشر او بمعنى آخر ؟ هل يكون هناك تلازم بين عدم
الاصالة فى خصائص الخلود والمعرفة والحياة وبين الشر؟ . ان الترمذى
يجعل الشر صفة خارجية طارئة لا صلة لها بالعناصر الأولى ،
فالشيطان وان كان من النار الا أن النار من النور والنور من العزة (٢)
اما كفره وعداؤه فهو لفطرة فطره الله عليها أو لسبب خارجى .

واذا كانت النار فى طبيعتها لا تكون مصدرا من مصادر الشر ولا
تحتوى عنصرا من عناصره ، فالتراب كذلك وان كان يختلف عن النار
فى مقدار صلته بالجوهر الأول فى الوجود ، فهو بذاته لا يكون
مصدرا من مصادر الشر ولا يحتوى عنصرا من عناصره ، ولكن كيف
نفس صلة النفس الترابية للانسان بخصائص الشر ؟ ان الترمذى
يفسر لنا ذلك خلال فكرة مكونة من ثلاث مراحل :

(١) وأما صفة النفس الباطنة فان جوهرها من أخس التراب
وادناها واخبثها ، وذلك انها من موضع موطن قدم ابليس ومركضه
ومتخطاه وممشاه ، اذا كان فيها ملكا ورئيسا فى زى الملائكة مع ذلك
الملا ، فأصابها شؤم كفره لموطئه عليها أياما فى دهره مع الشرك الذى
كان فيه الكفر والتكبر ، اذ وصفه الله بالكفر وهو فى لباس التوحيد
تشهد عليه بالكفر فأبطل ما أظهر من دينه بما كان فى باطنه وضميره

(١) غور الأمور ١١٣ ب

(٢) غور الأمور ١١٤ .

من الجيلة عليه يوم خلقه ففسال وكان من الكافرين فلما خلق آدم من تراب وجه جميع الأرض اسودها واحمرها خبيثها وطيبها سهلها ومجبلها امتزج التراب والموطء والخطي بالآخرى فلما خلق صار خلقه آدم عليه السلام من موطئه وخطاه وصار الموطء أخبث وأردى من الخطوة (١) .

(ب) « وكان آدم عليه السلام رجلا حيا كريما لا يصرف الشر في الجنة مع زوجته يأكل منها رغدا حيث شاء فأحتال عدو الله بكل حيلة للعداوة التي كانت فيه والحقد على ماشق في جنبه وطرد من الملكوت وفره بكل فرور حتى دخل في الجنة كما هو الحديث الطويل والقصة الطويلة ثم لما دخلها .. بالنصح والمطف فقال : داركما هذه ان لم تكن لها آخر وموت (٢) ، قال ما هو قال : هل نهاكما ربكما عن شيء قال نعم عن هذه ، قال : بان واخذ (يذكر) لهما أنه يحزن لهما قال : مالك قال انا من الملائكة الذين يعلمون الغيب قال : وما تعلم من شأننا قال : « ما نهاكما ربكما من هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » . قال : وما الحيلة . قال : هل أدلكما على شجرة الخلد وملك لا يبلى فكلما من هذه ففرهما » .

« ذلك ان العدو لما فره حتى اكل من الشجرة وجد السبيل الى معدته بتلك الاكلة التي اطاعه فيها فجعل مستقره «آي جوف الآدمي» (٣) .

(ج) « من وهب بن منبه ان ابليس وضع ابنا له بين يدي حواء وقال اكفليه . فجاء آدم عليه السلام ، فقال ما هذا يا حواء قالت جاء عدونا ابليس بهذا وقال لي اكفليه ، فقال : ألم اقل لك لاتطيعيه في شيء ، هو الذي فرنا حتى وقعنا في المعصية وعمد الى الولد فقطعه اربعة ارباع وعلق كل ربع على شجرة فيظن له فجاء ابليس فقال يا حواء اين ابني فاخبرته بما صنع آدم عليه السلام فقال يا خناس . فجاء به فاجابه فجاء به الى حواء وقال اكفليه فجاء آدم عليه السلام فحرقه بالنار وذر رماده في البحر فجاء ابليس عليه اللعنة . فقال : يا حواء اين ابني فاخبرته بفعل آدم به فذهب الى البحر فقال يا خناس فجاء فاجابه

(١) غرور الأمور ١١٣ ب

(٢) غرور الأمور ١١٥ .

(٣) حقيقة الآدميين ٩٦ ب .

فجاء به الى حواء الثالثة وقال اكفليه فنظر اليه آدم فذبحه وشواه
واكله جميعا ، فجاء ابليس فسألها فاخبرته حواء فقالت يا خناس
فجئى فاجابه فجاء به من جوف آدم وحواء فقال ابليس هذا الذى
أردت وهذا مسكنك فى صدر ولد آدم(١) .

هذه هى فكرة الترمذى فى صلة الشر بالنفس الانسانية ترجع الى
مراحل ثلاث : اما الاولى فهى ترجع الى الفطرة الاولى ومبدأ الخلق .
فالتراب الذى خلق منه الأدمى كان على ثلاثة أنواع : اما أكبره حظا من
النشر فهو موطىء الشيطان وموقع قدمه وهو الذى خلقت منه النفس
الباطنة فكانت جزءا من الشيطان لأن موقع قدمه جزء منه (٢) . واما
النوع الثانى فهو ما بين الخطي وهو أقل من الأول خبثا وشرًا ومنه
النفس الظاهرة للإنسان ، واما بقية التراب الذى لم تمسه نجاسة
الشيطان ورجاسته وهو النوع الثالث فهو طاهر ومنه خلق باقى جسد
الأدمى ، واما بدء اتصاف هذا التراب الذى خلقت منه النفس بصفة
الشر فهو يرجع الى ألفى عام قبل خلق آدم ظل الشيطان خلالها يمشى
عليه ويركض ويمسح به قدمه(٣) . فكان لذلك وضيعا خبيثا .

واما المرحلة الثانية فهى ترجع لشيء آخر غير الفطرة وبدء الخلق
ترجع للخطيئة الاولى ولمصيبة الإنسان لله وطاعته للشيطان فانه حين
عصى الله وأكل من الشجرة طاعة للشيطان وجد السبيل الى جوف
الأدمى بهذه الأكلة التى أطاعه فيها فتمكن من جسمه ، فلئن كانت
المرحلة الاولى من مراحل صلة الشيطان بالنفس الانسانية ترجع ذلك
الى طبيعة خلقه وتكوينه وان فيه جزءا من خلق الشيطان ومادته فان
هذه المرحلة ترجع ذلك الى معصية الأدمى لله وطاعته للشيطان أو
بمعنى آخر ترجمه الى نوع من الاختيار أخطأ فيه آدم .

واما المرحلة الثالثة فهى توضح لنا طريقة الشيطان فى الاحتيال
على آدم حتى تمكن من الاستقرار فى صدره ، وذلك حين أكل ابن
الشيطان الذى يسمى الخناس .

فصلة الشر بالنفس الانسانية اذن ترجع الى ثلاثة مظاهر اما الاول
فهو فطرى جبرى يرجع الى طبيعة الخلق الاولى ، واما الثانى فهو

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٤ .

(٢) قصور الامور ١١٣ ب

(٣) غور الامور ١١٣ ب

اختيارى يرجع الى معصية الآدمى ، واما الثالث فهو يرجع الى غواية الشيطان وتزيينه للآدمى ، ولكن ماصلة هذه الفكرة الثلاثية الجديدة فى تفسير اقتران الشر بالنفس الإنسانية بفكرة الترمذى عن الروح والنفس أو عن العناصر الأربعة .

ان الترمذى فى فكره السابقة عن الروح والنفس انما يذهب فى تفسير ظواهر الحياة والمعرفة والخلود مذهباً طبيعياً يميز فيه بين خصائص العناصر الأربعة وطبيعتها من ناحية اختلاف نصيب كل منها من هذه الظواهر ، ولكنه حين أراد أن يفسر ظواهر الخير والشر فى الوجود فقد ذهب فى ذلك مذهباً دينياً اذ جعل مصدر الخير هو الألوهية ، كما جعل مصدر الشر هو الشيطان ، ولكن ذلك التفسير الطبيعى وهذا التفسير الدينى لابد لهما من أن يلتقى ولا بد للترمذى من أن يوفق بينهما ، فنفس الآدمى وروحه انما يلتقى عندهما ههنا المذهبان فى تفسير نظام الكون سواء من الناحية الميتافيزيقية أو من الناحية الأخلاقية ، وهكذا اضطر الترمذى الى أن يصطنع هذه الفكرة ذات الأوجه الثلاثة ليوفق بين المذهبين .

أراد الترمذى أن تستقيم فكرته الطبيعية فجعل أصل الشر فى الإنسان يرجع الى الفطرة الأولى فى خلقه أو الى عنصر التراب الذى هو من طبيعته الكدورة والظلمة ، ولكنه من ناحية أخرى كان لابد له من أن يجعل الشيطان مصدر الشر فى الوجود فالتراب اذن كبقية العناصر الأخرى ، وانما ناله مآله من ضعة أو نجاسة أو شر بسبب انه كان موطئ الشيطان ، والنار عنصر متراخ من العناصر الأربعة فهو اقل من العنصرين الآخرين « الماء والهواء » فليكن اذن العنصر الذى يخلق منه الشيطان ، ولكنه من ناحية أخرى لا يرجع مصدر الشر فى الوجود الى هذا الشيطان فى طبيعة عنصره ، فليكن هذا العنصر اذن كغيره من العناصر ، وليرجع أصل الشر فى الوجود الى ما جبل عليه الشيطان وما فطره الله عليه من الكفر والعداوة .

ان النار التى خلق منها الشيطان قد سبقت التراب الذى خلق منه الآدمى وان ما أصاب التراب من عناصر الشر انما يرجع الى هذا الشيطان الذى خلق من النار فهل نستطيع أن نذهب فى تفسير ذلك الى أن النار هى عنصر الشر الأول فى الوجود ؟ يتبعها بعد ذلك التراب لصلتها به ، ويستقيم بذلك تفسير الترمذى للخير والشر فى الوجود

على اساس هذه النظرة الطبيعية التى تعتمد على العناصر الاولى ، كما استقام قبل ذلك تفسيره لمظاهر المعرفة والحياة والخلود ؟

ان هذا التفسير يتصل بهذا الخلاف الذى يدور حول تفضيل التراب على النار أو النار على التراب ، أما الترمذى فيذهب فى ذلك الى تفضيل التراب على النار فى مناقشته لحجج إبليس « ان التراب خلق من اديم الأرض وظاهرها .. والأرض خلقت من كدورة المساء وخبثه وزيده فاصلها من الماء فهى يابسة خشنة .. ولما احتج إبليس بما احتج على آدم عليه السلام وفضل نفسه ، واعتبر جوهره ، فقال : خلقتنى من نار وخلقته من طين والنار من النور وخلقته من تراب والتراب من الظلمة ، فالنور أبدا غالب على الظلمة ولم يلتفت اللعين الى أن التراب من الطين والطين من الماء ، والماء حياة كل شيء والماء يطفى النار» (١) .

فالتراب اذن اقرب من النار فى صلته بالعناصر الاولى العالية فهو اقرب منها الى الماء والهواء ، فلتكن النار اذن هى عنصر الشر ومصدره فى هذا الوجود . ولتستقم نظرة الترمذى الطبيعية فى تفسير الأخلاق ، كما استقامت نظره الطبيعية فى تفسير نظام الكون الميتافيزيقية ، ولكن نظرة الترمذى الدينية تأبى عليه ذلك . اذ تأبى عليه أن يفيض الشر عن الخير كما تفيض النار عن النور أو التراب عن الماء ، كما تأبى عليه أن يكون الشر كامنا فى الخير وفطرة فى الانسان فليرجع اذن الى مصدر خارجي دخيل هو الشيطان ، وليكن عدوا للانسان كما هو عدو لمصدر الخير الاول وهو الله .

اما هذه العداوة التى بين الانسان والشيطان فان الترمذى قد يجهد نفسه كثيرا كي يلتصق لها تفسيراً فالصادر الدينية تعد الترمذى بذلك التفسير من قصة السجود التى كانت سبب العداوة بين آدم والشيطان ، ولكن هذه العداوة التى بين الانسان والشيطان جعلت الترمذى يذهب فى امر النفس لمذهب الازدواج .

فالنفس التى هى من بعض الشيطان والتى خلقت من موطىء اقدامه لا بد من أن تكون شيئا آخر غير هذه النفس التى سيعادها فى الآدمى ويعمل على قهرها ، أما الاولى. فهى هون الشيطان ، وأما الثانية فهى

طلبته . لتكن الأولى اذن النفس الخاطئة وهى نفس مدمومة ، ولتكن الثانية النفس الطاهرة وهى لمن غلب عليها وقهرها فاما أن يقهرها الشيطان والنفس الباطنة فيغلبان عليها واما أن يقهرها القلب والروح فيغلبان عليها .

وإذا كانت هذه العداوة بين الشيطان والانسان قد جعلت من الانسان خلقا صالحا الى أن يفره الشيطان ويقهره فان هذه الخطيئة الأولى « الأكل من الشجرة » قد جعلت من الانسان خلقا عاصيا ألما فقد وجد الشيطان منفذا الى جوفه فجرى منه مجرى الدم فى العروق ، فليكن الانسان اذن خلقا سيئا شريرا ، ولتكن نفسه نفسا شريرة شيطانية عاصية تسمى الى هلاكه ، وليكن الانسان شريرا وعونا للشيطان ، أما عنصر الخير فيه فهو الروح فحسب وهى التى تأمر بالطاعة وهى عدوة النفس .

لترمذى فى النفس اذن ثلاثة أقوال :

أما الأول فيذهب فيه الى أن النفس هى ربح الحياة وقد غاضت عن الروح كما يفيض الأدنى عن الأعلى ، وأما الثانى فيذهب فيه الى أن النفس غريزة يزين لها الشيطان ويخدعها لينتصر عليها ليهلكها ، وهى فى هذا ضعيفة أمام هذا الشيطان وأما القول الثالث فيذهب فيه الى أن النفس قرين الشيطان وعون له ، وهى شريكته فى الشر بل هى جزء منه ، أما القول الأول فهو نظرة الترمذى الى النفس من ناحية أنها مظهر من مظاهر الحياة أو المصرفة أو الخلود ، وأما القولان الآخران فهما نظرة الترمذى الى النفس من ناحية موقفها من الخير والشر ، أما الأول منهما فيسعى الى تركية النفس والعمل على نجاحها والاحتراز بها عن مزالق الشيطان ، وأما الثانى فيذهب الى عداوة النفس ومجاهدتها واماتها ، الأول يرى الانسان خيرا بطبعه اذا لم يلبس عليه الشيطان ، وأما الثانى فيرى الانسان شريرا بطبعه وفطرته منذ اُقترب الخطيئة الأولى ، الأول أن العدو هو الشيطان ، وأما الثانى فيرى أن ذلك العدو هو نفسه التى بين جنبيه .

أما الروح عند الترمذى فهى القوة الأخرى فى الانسان التى تتصف بكل الصفات المناقضة لصفات النفس بكل معانيها فهى مصدر المعرفة والخلود والحياة وهى عدوة النفس وعدوة الشيطان ، وهى التى تأمر بالطاعة والنجاة وهى سبب نجاة الانسان ، ولنحاول الآن أن نعرض لما يكون بين الروح والنفس وما يدور حول ذلك .

ج - الروح والنفس ودورها في المعرفة :

٩١ - ما هي الصلة بين الروح والنفس ؟ وما هو الدور الذي يلعبه كل منهما في المعرفة ؟

إن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تقودنا إلى ثلاث فكر في الصلة بين الروح والنفس ذهب إليها الترمذى جميعا وخلق بينها ودفعه إلى هذا الخلط ما بين هذه الفكر الثلاث من أوجه التشابه العامة وإن كانت ترجع في جوهرها إلى ثلاث مذاهب متباينة أو لعل الذي دفعه إلى هذا الخلط هو صلة هذه المذاهب الثلاثة بمذهب الترمذى العام الذي استطاع أن يجمع بينها دون تناقض أو اضطراب .

١ - أما الفكرة الأولى في الصلة بين الروح والنفس فهي فكرة كونية طبيعية ذهب فيها إلى أن الروح والنفس مظهرًا للحياة في الوجود ، فإذا كان ما في الوجود ينقسم إلى مادة وحياة ، أو بمعنى آخر إلى جسم ولطافة فإن الروح والنفس هما هذا القسم الآخر الذي يقابل المادة أو الجسم ، الذي هو قسم الحياة أو اللطافة .

وإذا كانت هذه الظواهر الكثيرة التي نراها في الكون إنما تنطوي على حقيقة كائنة أو على جوهر مشترك فإن هذه الحياة أو عبارة أخرى الروح والنفس هي هذا الجوهر الذي يكمن وراء هذه الظواهر المتعددة الكثيرة المتباينة . غير أن هذا الجوهر بدوره ينقسم إلى نوعين كذلك : أحدهما قريب من هذه الظواهر المتعددة وهو النفس والآخر أصيل في صلتها بالجوهر وهو الروح .

النفس إذن هي روح ، ولكنها روح سفلى تتصل من ناحية بظواهر الكون المتعددة ومن ناحية أخرى بحقيقة الوجود ، وهي كذلك تشترك مع الروح في صفة الحياة . . وإن كانت تقصر عنها في صلة الأصالة بالجوهر ، أو بعبارة أخرى بحقيقة الوجود وصفة الحق أو الخلود .

تمتاز الروح عن النفس كذلك بصفة المعرفة فالروح هي الجوهر العاقل المدرك في الوجود ، وأما النفس فهي مجردة عن صفات المعرفة والادراك وإن كانت تتصف بصفات الإحساس أو الإدراك الطبيعي ، أما التفكير والمعرفة فهما من صفات الروح فحسب .

والروح والنفس يتفقان بعد ذلك في الجوهر فالروح هي « روح الحياة » والنفس هي « ربح الحياة » فهما جميعا من ربح الرافة ، أما صفة الظلمة أو الكدرة والحرارة أو اليبوسة التي تتصف بهما النفس

فهما صفتان حادثتان بعد ذلك وإن كانا ترجعان الى عنصرين آخرين والنار والتراب « غير العنصرين اللذين خلقت منهما الروح « الهواء والماء » الا ان هذه العناصر جميعها ترجع فى حقيقتها الى جوهر واحد وإلى أصل واحد ، فالنفس روح سفلى فاضت عن الروح كما يفيض الأسوأ عن الأعلى .

ولكن ما وجه المفارقة بين الروح والنفس ؟ وما سبب هذا التباين فى الدور الذى تلعبه كل منهما فى حياة الانسان وفى معرفته ؟

حقا ان النفس نوع من الروح تشترك معها فى كثير من ظواهرها كما تختلف عنها فى كثير ، ولكن نقطة التباين الأولى التى تميز كلا منهما هى وجهة كل منهما فالروح وجهتها نحو الروح الكلى الذى خلقت منه يدفعها لذلك ما جبلت عليه من حب ورغبة فى الاتحاد والعودة الى أصلها أو بعبارة أخرى وجهتها نحو الجوهر أو الحقيقة الأولى للوجود أما النفس فهى تسلك الوجهة الأخرى المضادة وجهتها نحو الظواهر المتباعدة المتعددة فى الكون تشعب فيها وتفرق داخلها ويدفعها الى ذلك الحرص والتفرق . فالروح وجهتها الوحدة وأما النفس فوجهتها الظواهر المتعددة . أما الروح فهى تسير فى طريقها نحو الخلود والمعرفة فى هذا الطريق العلوى السماوى الطاهر ، وأما النفس فقد فاضت عن الروح فيفيض الأسوأ أو الأدنى عن الأعلى والاكمل فهى تتجه نحو الطريق الأرضى أو نحو الظواهر الكاذبة الغائبة ، فالروح إنما تتجه نحو الحق ، وأما النفس فتتجه الوجهة الأخرى المضادة ، الروح تندفع بطبيعتها وفطرتها نحو الكمال وأما النفس فتتنحط من ذلك متجهة نحو التدنى والهبوط .

ولئن كانت النفس فى وجهتها إنما تتجه وجهة مضادة لوجهة الروح ، فإن كلا من الروح والنفس يندفع نحو الوجهة التى يسير إليها عن قوة طبيعية كامنة فيه أو عن فطرة جبل عليها أو بعبارة أخرى فإن كلا منهما فى اندفاعه نحو وجهته لا يسير نحو غاية يرسمها لنفسه وإنما يسير باتجاه كلى طبيعى فطر عليه ، فالروح إنما تتجه بحركة طبيعية ، مدفوعة بما فيها من حب - نحو الروح الكلى أو نحو الجوهر الأول أو نحو الحق والكمال ، وأما النفس قائما تتجه بحركة طبيعية كذلك - مدفوعة بما فيها من حرص - نحو التفرق فى الظواهر أو نحو الأدنى وعلى أساس هذين الدافعين من الحب والحرص تكون الحركة الطبيعية التى تسير الكون تتجه مرة طردا نحو الجوهر الأول ومرة أخرى عكسا نحو الظواهر

المتعددة ، وعلى أساس هذين الاتجاهين يختلف الدور الذى تلعبه كل من الروح والنفس .

ان الدور الذى تلعبه الروح يختلف عن ذلك الذى تلعبه النفس ، ولكن هل ينشأ من هذا التباين عداوة للنفس أو حرب النفس للروح ، ان هذه الفكرة الطبيعية الآلية التى يذهب اليها الترمذى فى تفسير الروح والنفس والتى من شأنها ان تجعل الاتجاه كل منهما من غير غاية لا تجعل مجالاً للعداوة أو الحرب بين النفس والروح ، فوجهة كل منهما فطرية جبلت عليها ، ولكل منهما وجهة لا تعترضها الأخرى ولا تريد أن تحول عنها ، غير أن هاتين الوجهتين ان كانتا قديمتين فيما بينهما فان احدهما تصادف الوجهة العامة للكون وتسايرها بينما تكون الوجهة الأخرى المضادة وجهة داخلية فحسب لا تؤثر على وجهة الكون العامة ، فهى حركة أو وجهة فى نطاق ضيق لا تطرد مع الاتجاه العام للكون ، لذلك كانت احدى القوتين اقوى من الأخرى دون حرب أو نزاع ، وكانت وجهة احدى القوتين وجهة النظام العام للكون ، أما هذه القوة القوية فهى الروح ، وأما هذه الوجهة التى تتجه فيها فهى نحو الحق أو الكمال أو الجوهر الأول . وأما القوة الأخرى الضعيفة فهى النفس وأما وجهتها الداخلية المحدودة فهى نحو الظواهر .

ليس هناك اذن حرب بين الروح والنفس ، وليس هناك غايتان متباينتان تتجه فيهما كل واحدة منهما انما هى حركة آلية فى كل واحدة منهما تسيرها فى طريق ، ثم تسيطر عليها بعد ذلك حركة أخرى قوية توجههما جميعا فى طريق واحد . فهى نظرة آلية طبيعية تنبعث من فكرة كونية طبيعية .

ب - أما الفكرة الثانية فى صلة الروح بالنفس فهى فكرة ثنوية أخلاقية - ذهب فيها الى أن الروح والنفس هما مظهر الخير والشر فى الانسان وأنهما يتباينان كل التباين فى طبيعتهما وجوهريهما وخصالهما وعملهما.

أما الروح فهو لطيف نورانى بارد ومسكنه الرأس من الانسان وأما النفس فهى كدرة مظلمة حارة ومسكنها البطن ، والروح سماوى والنفس أرضية . « فالنفس من الروح والنفس من النفس علامة ذلك أن الروح بارد والنفس حارة .. فالروح سماوى والنفس أرضية والروح مادتها الطاعة والنفس عاداتها الشهوات (١) » .

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٢٠ .

ولكن الترمذى لا يكتفى بهذا التفريق بين الروح والنفس في طبيعتهما وجوهرهما كى يشرح ما بينهما من صلة العداوة والمحاربة ، بل يذهب الى اكثر من ذلك فيرى أن النفس نفسان ظاهرة وباطنة ، أما النفس الظاهرة فهى غير مدمومة ولا محمودة وانما هى لمن غلب ، وأما النفس الباطنة فهى جوهر الشيء اذ خلقت من موطىء قدم ابليس فهى كبعض جسده « قال لانه خلق من تراب موضع قلعى وموطىء وخطوتى وممشاى فلى فيه وجهان : اما أحدهما فهل يسجد الأب لابنه والسيد لعبده فانه منى بمنزلة الابن أو العبد اذ خلق من مرتكض رجلى وممشاى وما مسحت به قدمى منذ الف سنة ، واما الوجه الآخر فان موطىء الواطىء وخطوته كبعض جسده ، فلا بد لبعض الجسد من الطاعة لبعضه ، ولا بد لبعض الجسد الأدنى والأقل من الطاعة لبعض الجسد الأعلى والاكبر (١) » فالنفس الباطنة فى الانسان هى الشيطان الذى يخرج منه مجرى الدم من اللحم أو هى ما فيه من نزعات الشر ، وهى تعمل كى تغلب على النفس الظاهرة وتأسرها مدفوعة فى ذلك بهذه العداوة التى بين ابليس وآدم ، واما القوة المعادية لهذه النفس الباطنة والتى تبشر الحرب والعداوة معها فليست هى الروح ، ولكنها القلب بما فيه من الملك والنور والعقل . فهو يحارب النفس الباطنة ويريد أن يقهرها ، ومظهر ذلك أن يغلب على النفس الباطنة ويريد أن يقهرها ، ومظهر ذلك أن يغلب على النفس الظاهرة ويأسرها ، فاذا غلب عليها فقد فاز على النفس الباطنة ، واذا غلبت هى عليه فقد فازت على القلب ، وتستطيع بعد ذلك أن تأسره ، « وأما صفة النفس الظاهرة فانها تابعة لمن غلب عليها فان غلب عليها الملك وهو النور والعقل كانت تابعة لهما وان غلبت عليها النفس الباطنة انتقادت لها (٢) » .

فالنفس الباطنة هى مصدر الشر والعداوة فى الانسان وهى التى تثير الحرب وتبغى من ذلك هلاك الانسان ، ومظهر ذلك الغلبة على النفس الظاهرة ، واما القوة التى تقاوم هذه النفس الباطنة فهى القلب بما فيه من الملك والنور والعقل ، فالنزاع اذن بين قوتين : قوة الشر و ابليس من ناحية وبين قوة الخير أو النور أو الملك أو العقل من ناحية اخرى . — هو نزاع بين الخير والشر أو بين النور والظلمة أو بين الملك والشيطان أو بين آدم و ابليس أو بمباراة أوضح بين العقل والهوى .

(١) كتاب غرر الامور ١١٣ ب .

(٢) كتاب غرر الامور ١١٣ ب .

ولكن لم جعل الترمذى النزاع بين الروح والنفس نزاعاً بين القلب والنفس فى هذه الفكرة الثنوية ، ان الروح تمثل الخير والطاعة والنفس تمثل الشر والمعصية وان الترمذى اراد فى هذه الفكرة ان يعطى النفس قوة اقوى من تلك التى اعطاها اياها فى الفكرة الماضية ، كما اراد ان يكتب لها الغلبة على الروح فظاھرھا بالشيطان وشد أثرھا بقوته ومكره . النفس فى الفكرة الماضية مظهر من مظاهر الحياة فحسب ، وهى تقابل فى هذه الفكرة النفس الظاهرة ، ولكن النفس الباطنة هنا قوة اخرى اكثر من ان تكون مظهراً من مظاهر الحياة . . هى قوة عاقلة مفكرة قوية ، ولكنها قوة الشر يكمن فيها الكفر والشر والمعصيان وفيها من القوة والغلبة بما يمكنها من ان تقهر الانسان .

اما الروح فهى بما فيها من خير وطاعة فهى وديعة وهى هنا فى هذه الفكرة مظهر من مظاهر الحياة فحسب وان كانت قوة اكثر تأثيراً بجانب الخير - هى اشبه شئ بالنفس الظاهرة وان كانت اقرب الى الخير منها .

اما جانب الخير القوي الذى يدافع عنه ويقود اليه فهو العقل او هو الملك او النور وهما جميعاً مظهران من مظاهر العقل ومركزها جميعاً القلب ، فالعقل يقوم اذن بين العقل والهوى او بين القلب والنفس الباطنة ، والخير والشر بين لكل منهما ، وكل منهما حر فى ارادته ليسلك طريقه ، ولكنه يبغي ان يقهر الآخر ، فهى فكرة اخلاقية تقوم على أساس من حرية الادارة ، وهى تمثل نزاعاً فى الانسان يقوم بين نزعات الخير والشر بين هذه النزعات الاصلية فى كيانه تؤيدها عناصر اخرى خارجية يؤيدها النور فى ناحية الخير ويؤيدها الشيطان من ناحية الشر او الظلمة ، والانسان او النفس الظاهرة او الروح هو الذى يبدو فيه اثر هذا النزاع فاما ان يغلب عليه الخير ويدين به ، واما ان يغلب عليه الشر ويسلك اسبابه .

هى اذن فكرة اخلاقية تقوم على أساس حرية الإرادة هى ما تعرف باسم العقل والهوى ومنبثحتها فى مكانها بعد .

ج - واما الفكرة الثالثة . فى صلة الروح بالنفس فهى فكرة روحية تذهب الى التمييز بين الجسم والروح فى الانسان فالجسم المادى هو قالب تحل فيه الروح والنفس فالروح والنفس قرينان ويكادان يتفقان فى أكثر خصائصهما ، فكما ان القلب والفؤاد اسمان لشئ واحد هو القلب غير ان القلب لما بطن منه والفؤاد لما ظهر ، فكذلك الروح والنفس

اسمان لشيء واحد يقتربان فيه » قائما ذكر عبد الله بن عمرو في حديثه « الأرواح » وإنما هي النفوس وقد يسمى الشيء باسم قرينه كما قيل قلب وقواد فالقلب ما بطن والقواد ما ظهر وفيه المينان والأذنان « (١) بل يذهب الترمذى الى أكثر من ذلك فى إطلاق الروح على النفس فيقول « الغذاء قوام الروح » (٢) ويذهب كذلك فى هذا الطريق الى أكثر من هذا فيقول « خلق هذا المال قواما لمعاش بنى آدم وجعل قوام الروح به (٣) » .

فالروح والنفس هما الجانب اللطيف من الإنسان الذى يقابل الجانب المادى والذى يحل فى القلب وهما مقتربان يطلق اسم كل منهما على الآخر ، ففى الحديث « تعرج الأرواح الى الله فى منامها ، فما كان منها طاهرا سجد تحت العرش وما كان غير طاهر سجد قاصيا » فيقول الترمذى فى التوفيق بينه وبين الآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى » يقول « فالروح والنفس قرينان فى الجسد ومسكن الروح فى الرأس ومسكن النفس فى الجوف فإذا نام العبد خرجت النفس وبقيت الروح فلمقارنتهما واشترائهما فى الفعل سميت النفس روحا والا فالخروج للنفس والروح باقى (٤) » غير أن النفس قد خصت كذلك بجانب من البركة والنزاهة والطهارة حتى تحظى بالسجود تحت العرش « لأن النفس تعرج الى الله فى منامها مع البركة والطهارة والنزاهة والتخلص من الشرك » (٥) .

فالروح والنفس قرينان وهما الجانب الروحى من الإنسان ويكادان يتفقان فى أكثر خصائصهما ، ولكن ما صلة كل منهما بالآخر بعد ذلك ؟ وما الدور الذى يلعبه كل منهما فى حياة الإنسان ؟ .

إن الروح هى المنصر الحق الخالد فى الإنسان ، وأما النفس فان تكن قد شاركت الروح فى الحياة إلا أنها جانب أقل من الروح حقا وخلودا . « فالروح سماوى والنفس أرضية والروح عادتها الطاعة والنفس عادتها الشهوات » (٦) .

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٢١ • (٢) المرجع نفسه ٢٣٦ • (٣) المرجع نفسه ١٤٧ •

(٤) كتاب الفروق ٧٥ • (٥) كتاب نوادر الأصول ٣٢١ • (٦) المرجع السابق ٣٢٠

الا أن الروح فى هذه الفكرة تختلف من الروح فى الفكرتين السابقتين ، فالروح فى الفكرة الأولى تتصف بالمعرفة والعقل وهى فى الفكرة الثانية «تتصف بالإرادة» ، ولكنها فى هذه الفكرة لا تتصف بالإلحاق والخلود وبالطاعة بعد ذلك ، فالطاعة هى قوام الروح وهى التى تقودها الى النجاة ، فالروح فى الفكرة الأولى هائلة مفكرة وهى فى الفكرة الثانية حرة قوية ، ولكنها فى هذه الفكرة خيرة ودیعة - تتأثر بالعقل والخير بقوة خارجة عنها هى قوة الهیة تسمى من جانبها الى هدايتها وهى بدورها تسارع فى طاعتها .

واما النفس فهى وإن تكن فى الفكرة الأولى مظهرا من مظاهر الحياة فحسب ثم هى بعد ذلك مجردة عن مظاهر الحق والمعرفة فهى هنا فى هذه الفكرة تختلف كثيرا عنها فى الفكرة الأولى كما تختلف كذلك عنها فى الفكرة الثانية ، فالنفس فى الفكرة الأولى لا تتصف بخير ولا شر ، اما ينقصها جانب الحق والمعرفة ، ولكنها فى هذه الفكرة تتصف بجانب الشر الى حد ما ، وهى فى الفكرة الثانية حرة مريدة قادرة ، ولكنها هنا فى هذه الفكرة ضعيفة عاجزة تتأثر بدواعى الشر الخارجية فقد يضلها الشیطان بما یزینه لها ، كما انها قد تتأثر بدواعى الخير اذ كان قد كتب الله لها النجاة .

الروح والنفس فى هذه الفكرة يقعان تحت المؤثرات الخارجية تحت دوافع الخير والشر غیر ان الروح تتأثر بجانب الخير ، كما أن النفس تتأثر بجانب الشر ، وإن تكون الروح والنفس یرجعان فى أصلهما الى جوهر واحد ، ولكن اختلفت خصائصهما بما لا اختلاف استجابتهما .

واذا كان لكل من الروح والنفس دور تلعبه فى حياة الانسان فأى الدورین هو الذى یسيطر على اتجاه الانسان ؟ أهو الدور الذى تتأثر فيه الروح بدعوة الخير والطاعة أم هو الدور الذى تتأثر فيه النفس بما تدعى اليه من الشر والشهوة والمعصية ؟ نستطيع الاجابة على هذا السؤال خلال الفكرتين الآتيتين :

اولا - اما الفكرة الأولى فهى تذهب الى أن النفس التى تسيطر على حياة الانسان ، وإن لها الدور الأكبر فى توجيهه فى الحياة ، فهو يتجه بطبيعته نحو الشر والشهوة والفساد غیر أن علیه أن یقاوم ذلك الاتجاه ويثوب الى الخير ، فنوازع الشر فى الانسان أقوى من نوازع الخير غیر أنه یجب علیه أن یقاوم نفسه كي یسلك طريق الخير ، فالروح

وهي جانب الخير في الإنسان إنما هي في أسر النفس وهي جانب الشر، وعليه أن يسعى في خلاصها « فإن النور إذا دخل القلب تخلص الروح من أسر النفس فصار إلى طبعه السماوي (١) » والنفس بظلمتها وشهواتها إنما تشتمل على الروح وتسيطر عليها « الروح خفيفة سماوية وإنما ثقلت إذا اشتملت النفس عليها بظلمة شهواتها وإذا ربيحت النفس وتخلص الروح منها وصفا من كدورتها عادت إلى خفتها وطهارتها وكان لها شأن لا يؤمن به إلا كل مؤمن قلبه بالله مطمئن (٢) » .

فالنفس اذن أقوى من الروح وهي تشتمل عليها وتسيطر عليها وتوجه الإنسان وجهتها ، وهذه الفكرة تتفق في أصولها مع قصة الخطيئة الأصلية ، فقد كان الإنسان قبل هذه الخطيئة خيرا طائعا ، ولكن بعد هذه الخطيئة انقلب شريرا عبدا لشهواته فعليه أن يقاوم نفسه ويجاهدها أو بعبارة أخرى يروضها حتى يطلق هذا الجزء الروحي فيه من أسره ، فإذا تخلص هذا الجزء الروحي عاد الإنسان إلى ما كان عليه من خير ، فالنفس شريرة وهي تمثل الإنسان واتجاهه وشهواته وأما الروح وهي الناحية الخيرة فهي ضعيفة عاجزة أسيرة متكمنه في الإنسان .

فعلى الإنسان اذن أن يجاهد نفسه ويروضها كي يقوى الجانب الحق والخالد من حياته وهو الروح .

ثانيا - وأما الفكرة الثانية فلا تغلب أحد الجانبين على الآخر بل تجعل الروح حرة ، كما تجعل النفس حرة ومن قلب منهما وجه الآخر وسيطر على حياة الإنسان « فابن آدم مقسوم على ثلاثة أجزاء - القلب بما فيه الايمان ، والروح بما فيه من الطاعة ، والنفس بما فيها من الشهوة ، فالايमान يدعو إلى الله ، والروح تدعو إلى الطاعة ، والنفس تدعو إلى البر واللطف والنوال ، فكانت القلوب تألف بالايمان والأرواح بالطاعات وحظ النفس باقيه ، فإذا تهادوا تمت الألفة » (٣) .

فالروح ليست أقل من النفس ولا أضعف منها غير أن النفس أبدت بعد ذلك بقوة خارجية هي قوة الشيطان أو بعبارة أدق فقد وجد الشيطان مدخلا إلى الإنسان خلال النفس فالنفس ضعيفة أمام الشيطان بما يزين

(١) المصدر السابق ١٦٦

(٢) المصدر السابق ١٦٤

(٣) كتاب نواهد الأصول ٢١٢

لها من الأفراح والشهوات وما يوسوس لها وما تفتقر به ، وهي بدورها تطيح
هكذا الشيطان وتفتقر به وتنهج طريقه ، وتقود الإنسان معها ، فاما ان تنجح
وتقود الروح كذلك ، واما أن تقف الروح موقفا سلبيا لا تستطيع له دفعا
الا أن يؤيدها الله بعصمة خالقية .

فالنفس تفتقر ويزين لها الشيطان ويستعين عليها بالأفراح والشهوات
وهي إنما تنجذب الى ذلك الجانب الخداع من الحياة ، أما الجانب الآخر
وهو جانب الطاعة والروح فليس مزينا ولا خداعا إنما هو جانب فاجر أو
قائم لا يستهوى الإنسان ولا يتفق مع نزعاته وشهواته ، فالضلال مزين
جميل ذو بريق وخداع ، وأما الخير أو الحق فهو ثقيل على النفس حفت
به المكار له ليس فيه ما يدعو ولا يفرى .

على الإنسان اذن أن يحترس بالنفس من أماكن الضلال وأن ينتجع
بها مواضيع الهداية ، وفي ذلك رياضتها وموافقتها للروح ، فعليه أن يحملها
انقال المكروه ويجاهد شهواتها ورغباتها فإذا استقامت له فقد نجت « وإذا
كان للمبد مثل الجود والسخاء والكرم كانت النفس حرة من رق الهوى
والقلب حرا من رقة النفس فهناك عليه التواضع والخضوع لله والقناعة
بما قسم والرضا بما حكم (١) » .

وان الإنسان اذا تجنب دواعي النفس وخالفها فقد أمن الخداع اذ
تنطق الروح من عقالها فتبصر الأمور وتدرك الحقائق ، ولا يكون هناك
مجال لخداع النفس أو انخداعها « وهذا لأن بصر الروح متصل ببصر
العقل في عين الإنسان فالعين جارحة والبصر من الروح وادراك الألوان
من بينهما فاذا تفرغ العقل والروح من اشتغال النفس أبصر الروح وأدرك
العقل بما أبصر الروح فعلم (٢) » .

وهذه الفكرة تتصل في أصلها بهذه القصة التي أشرنا اليها قبل
ذلك من أن إبليس أتى بابنه الحناس ودفعه لحواء لتكفله وانتهت القصة
الى أن أكلته هي وآدم فكان محله منهما في الصدر يوسوس اليهما
ويزين لهما . فالنفس في أصلها قريرة مخنومة يزين لها الشيطان
والإنسان بنوره يفتقر بهله الزينة ، ولكنه ليس شريرا بطبعه ، كما
تلعب القصة الأخرى قصة الخطيئة الأصلية والروح بطبعها عاقلة لا

(٢) المرجع السابق ١٦٤ •

(١) كتاب نواهد الأصول ٣٦٠ •

تفتر ولا تخدع ، ولكن هذا العقل وهذه الحكمة عاجزة ضعيفة أمام
تزيين الشيطان وخداعه ، فالشيطان بباطله اقوى ، وهكذا نجد أن الباطل
يلبس على الحق وأن الخداع يظفر أمام الحق وأن الشيطان أو إبليس
اقوى وأوسع حيلة واقلر غواية .

والروح فى هذه الفكرة الثانية تستعين بالعقل أو بالمعرفة أو بالعلم
فيه تميز الخير من الشر فهى عاقلة مدركة ، وتمتاز بالعقل والادراك عن
النفس ، ولكن هذا العقل والادراك والمعرفة يجوز عليها الخداع أمام
تزيين الشيطان ، فهى معرفة غير تلك التى تتصف بها الروح فى الفكرة
الأولى من الأفكار الثلاث فى صلة النفس بالروح ، وهى تضعنا كذلك عند
بدء التمييز بين الروح فى هذه الفكرة وبينها فى قرينتها من الفكرة السابقة
التي تجعل من الروح قوة سلبية فحسب ليست الا قوة للطاعة وأما
الادراك أو الحكمة أو العقل فهو ياتيها خلال طاعتها من تأييد خارجي
أو من نوع من العصمة . فالروح هناك لا تدرك ولا تعقل ولا تريد ولكنها
هنا تدرك وتعقل وتريد الروح هناك طاعة فحسب ، ولكنها هنا قوة
أكثر من الطاعة .

أما وقد انتهينا من بسط هاتين الفكرتين اللتين توضحان الدور
الذي تلعبه كل من الروح والنفس فى حياة الإنسان على ضوء هذه
الفكرة الروحية الثالثة فانا نستطيع أن نلاحظ أن هاتين الفكرتين أن
هما الا ثوب ديني لفكرة حرة جمعت بين الفكرة الأولى « الكونية الطبيعية »
وبين العناصر الأخلاقية من الفكرة الثانية بعد أن جردتها من عناصر
التنويه فيها ، أو بعبارة أخرى فان هذه الفكرة الروحية التى نحن بصدد
أن هى فى حقيقة أمرها الا فكرة كونية أخلاقية تدبر بوحد الجوه غير
أنها اكتست الثوب الدينى .

٢ - الهوى والعقل

٩٢ - ومعانى العقل عند الترمذى كثيرة ، والمقام وحده هو الذى يميز المعنى الذى يقصد اليه من بقية المعانى الأخرى ، فإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء الفطرة الطبيعية والقوى البدنية فالعقل هو نوع من الإدراك أو هو مظهر من مظاهر عمليات المخ يعتمد على حرارة الرأس وقوة الطبع ، ويحمل حينئذ اسم عقل الفطرة تمييزاً له من نوع آخر هو عقل الهداية ، وهو يختلف كذلك عن الدهن فى ميدان الإدراك الطبيعى إذ ينصرف الدهن الى الإدراكات الشعورية ، والعقل الى إدراكات المخ وإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء أصولها الكونية أو الغيبية فالعقل هو معنى من معانى الروح على اختلاف معناها فى كل مقام من هذه المقامات ، والهوى هو معنى آخر من معانى النفس على اختلاف معناها أيضاً وفقاً لاختلاف معنى الروح فالعقل فى ميدان الأصول الكونية للمعرفة هو بمعنى الخضوع والطاعة ، والهوى بمعنى التردد والعصيان ، وهو فى ميدان الأصول الغيبية للمعرفة بمعنى الهداية والتوفيق والإلهام والهوى بمعنى الضلال ، وهو فى ميدان الأصول الفلسفية بمعنى الروح الكلى تارة ، وبمعنى العقل الأول أو واجب الوجود تارة أخرى ، أو بمعنى العنصر الأول الفعال من عناصر الطبيعة سواء كان نوراً أو ماءً أو هواءً ، أو بمعنى الحب الذى يؤلف بين عناصر الطبيعة أو الموجودات . والهوى هو المعنى المضاد لهذه المعانى جميعاً فتارة يكون الظواهر وأخرى يكون الشيطان وثالثة يكون النار أو التراب أو يكون الظلمة والكراهية والفساد ، وإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء أصولها الإنسانية ، فالعقل هو الحكمة أو الأخلاق ، أو الإرادة أو هو الملكات الانسانية وصلتها بشعب المعرفة فى ميدان العلم والإدراك وفى ميدان السلوك والأخلاق . وإذا كان المقام مقام تحليل المعرفة على ضوء درجاتها ومراحلها واختلاف قيمتها فى كل مرحلة فالعقل هو معنى من معانى القلب أو الغوادر ومظهر من مظاهر إدراكاته ، هذه هى معانى العقل المختلفة عند الترمذى تختلف باختلاف المقام الذى يعرض له وتسير متدرجة مع الحكمة فى سيرها من ميدان الفطرة الطبيعية والقوى البدنية حتى ميدان القلب . والمعنى الذى نعرض

له فى هذا المقام من بين معانى العقل هو المعنى الانسانى فقط فالمعنى
الآخرى يتصل كل منها بمقام عالجنائها فيه مع مقامها ، أما المقام الذى
نفرده للعقل والهوى فهو المعنى الانسانى فقط .

(١) ملكات العقل (تحليل العقل) :

٩٣ - يبدأ المعنى الانسانى للعقل من ميدان القوى البدنية ، ثم ينقل
بعد ذلك الى ميدان الحكمة الكونية أو الغيبية ، ثم ينتهى الى ميدان
الارادة والسلوك الأخلاقى ، يمتد طرف يسير منه بعد ذلك الى ميدان
القلب والبصيرة ، والعقل فى الميدان الأول يكون بمعنى الإدراك والذكاء
وفى الميدان الثانى يكون بمعنى الحكمة والتدبير والعلم بأسرار الكون ،
وفى الميدان الثالث يكون بمعنى الأخلاق والارادة وفى الميدان الرابع
يكون بمعنى البصيرة والكشف والفراصة .

يتمثل الترمذى هذه المعانى جميعها على درجة من الوضوح والبيان
ويحاول أن يتمثلها فى تحليله للملكات العقل ومعانيه بل يحاول أكثر من
ذلك اذ يحرص فى كل ميدان من هذه الميادين أن يمثل الملكات والمعانى
التي تتصل بأصول ذلك الميدان ومذاهبه .

وللعقل خمسون من الأعوان يكشف كل منها عن ملكة أو معنى من
معانى العقل . أما هؤلاء الأعوان فهم : الفهم - البصر - الأخلاق - اليقين
المصرلة - الخشية - العفة - الرفق - الحلم - الإلهام - التواضع
السخاوة - الصواب - النصيحة - الحسبة - النية - الشفقة - المداواة
الورع - الشكر - الرضا - الصبر - الخوف - التقوى - الجهد
الاستقامة - الزهد - الفراصة - الألفة - الإنابة - الشوق - الحفظ
الصدق - الهدى - الدهن - الفراغة - الأمن - التوكل - الثقة - القناعة
التفويض - العافية - الراحة - الخشوع - التفكير - العبرة - الاستخارة
النزلة - العزلة - التهيؤ .

فمن بين هؤلاء الأعوان من يمثل ملكات الإدراك البدنى مثل البصيرة
والفهم والبصر والحفظ ومن بين هؤلاء الأعوان من يمثل ناحية الحكمة
بمذاهبها المختلفة ، فالحكمة التى تعتمد على أصول دينية غيبية يمثل
ملكات العقل فيها اليقين والتقوى والاستقامة والهوى والزهد ، وإذا
كانت هذه الأصول بمعنى الخضوع والطاعة فانما يمثل ملكات العقل فيها
الخشية والخوف والخشوع والتفكير والعبرة ، والحكمة التى تعتمد على
أصول أخلاقية يمثل ملكات العقل فيها المعرفة والحلم والصدق والأمن

والصبر والشفقة والمداراة والجهد ، والحكمة التى تعتمد على اصول اجتماعية يمثل ملكات العقل فيها الألفة والنصيحة والحسبة والشفقة ، ومن بين هؤلاء الاعوان من يمثل ناحية البصرة والكشف مثل الفراسة والبصر والفهم والهوى .

والترمدى هؤلاء الاعوان الخمسين يحاول ان يحلل قوى العقل وملكاته كما يحاول ان يمثل معانيه ، ولكى يتم له ذلك فانه ينهج خلال تحليله هذا منهجا تكميليا يوضح به هذا التحليل ، ذلك ان كل واحد من هذه الاعوان له شكل وله ضد ، وقد يكون لضده شكل ايضا ، كما ان كل واحد من هذه الاعوان يقوم بأشياء وينقسم الى انواع ، والشكل وال ضد والنوع وما يكون به هذا المعنى او ما يقوم به كل ذلك طريق لتوضيح معانى العقل وملكاته ، اما الشكل فهو ملكة او معنى شبيه بذلك الذى يعرض له وان كان يختلف عنه ، او هو يمثل تلك الملكة ، ولكن من زاوية اخرى وال ضد هو الملكة المقابلة لتلك التى يعرض لها ، والأنواع والمقومات وغيرها هى تحليل لهذه الملكات .

ومن سوء الحظ ان الذى انتهى اليهنا من هذا المنهج التحليلى الذى يعرض عليه أعوان العقل قدر يسير ، فلم نستطع ان ننظر فيما وصل اليهنا من مخطوطات الترمذى بصورة كاملة من اعوان العقل يعرضها الترمذى على منهجه هذا ، أما الذى وصل اليه فنستطيع ان نلخصه ولعله يوضح جانباً مما لم يصل اليهنا .

العقل شكله اليقين وضده الهوى ، **والفهم** شكله البصر وضده الوهم وعلاماته ثلاث : العصمة من التهلكة والحلم وعدم التعجب من أمر الله ، ويكون بثلاثة أشياء « بغرابة القلب والتضرع الى الله حتى يفهمه ، والمطابقة والمناظرة والمداكرة وله خصال ثلاث « التفنن فى الكلام لانه يفهم الدقائق والبصر فى الحجة والاستفصال بأحكام الدين . **والبصر** شكله المعرفة وضده العصبان وعلاماته ثلاث المداراة والمواساة والمأفاة ويكون بسبعة أشياء « الوقوف على علم الاختلاف مع اتباع الموافقة والحجة لا المخالفة ، والوقوف على الحكم والتشابه مع اتباع الحكم دون التشابه والوقوف على الناسخ والمنسوخ مع اتباع الناسخ دون المنسوخ ، فهم الحكم من الأحاديث والأدب والتخويف ، والبصر بالسنة والبدعة ، تميز الجماعة من الفرقة مع اتباع الجماعة ، فقه الحجة الداحضة بمثابة الحجة دون الداحضة ، **والمعرفة** شكلها اليقين وضدها التكرة وتفسيرها تصديق راست بالفارسية ، **واليقين** شكله الفهم والبصر والمعرفة وضده

ثالثك وشكل ضده التحير ، ولليقين علامات ثلاث « التوكل ، عبادة الله
 كأنه يراه ، الاستعداد للموت ، والفقه شكله البصر في أمر الدين وضده
 التحير وعلاماته ثلاث : اليأس من الخلق ، مخالطة من يتكلمون في
 الفقه ، عدم الخوف من التكلم سرا وعلائية . ويكون بثلاثة أشياء بالمناظرة
 والمذاكرة ، المداينة فهم حجج الأحكام . وله خصال ثلاث : التكلم
 في الحلال والحرام ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الفتيا والقضاء ،
 والرفق شكله الحلم وضده التعجيل وعلاماته ثلاث : التفكير في عاقبة
 العمل قبل الدخول فيه ، التفكير في الفعل ، هل يرجي منه الثواب
 أو هو محفوف بالعقاب ، التفكير في الحجة ، وخصاله أربع : الصبر ،
 الجهد ، التصريح ، الإرادة . والحلم شكله السكينة وضده العدة ،
 ويكون بثلاثة أشياء بالعقل والعلم والاستحياء وله خصال ثلاث : حسن
 الخلق ، الرفق في الكلام ، الانسجام في وأجوه الخلق . **الإلهام** شكله دلالة
 الخير وضده الوسوسة وشكلها دلالة الشر . **والإخلاص** شكله الاستقامة
 على العمل وضده الرياء وخصاله ثلاث : التكلم بالحق ، العمل بالحق ،
 لا يدع شيئا مخافة الناس ، ويكون بسبعة أشياء : التوكل ، التفويض ،
 اليأس من الخلق . تذكر ضعفاء الخلق وقلة حيلتهم . تذكر أن العز
 والذل والرفعة والوضع من الله . تذكر الآخرة وجزاء الأعمال . **التواضع**
 ضده الكبر وشكل ضده العجب وعلاماته ثلاث : تبس الصوف
 والخلقان ، الغربة ، لا يحب معرفة الناس في معرفة الناس عزة .
السخاوة شكلها غنى القلب وضدها البخل وشكل الضد فقر القلب
 وعلاماتها ثلاث : أن لا يكون مجبا لشيء . حب الضيف . يرى الشيء على
 نفسه جلا ثقيل ، وتكون بخمسة أشياء : ذكر القبور . ذكر الحلف .
 قصر الأمل . التهيؤ لاجابة الموت . تذكر كثرة البقاء في الآخرة .
الصواب شكله الحق وضده الباطل . وله ثلاث علامات : لا يحب
 المداينة ، لا يحب المصومة والجدال يحب العافية . وخصاله ثلاث :
 لا يكتم الشهادة ، الوفاء بالمهد ، أداء الأمانة . **التنصية** شكلها الشفقة
 وضدها الحسد وعلاماتها ثلاث : لا يخفي الشيء على المسلمين ، لا يمنع
 العلم ، يحب أن يعاون المسلمين به ، وخصالها ثلاث : أن يكون أكثر كلامه
 في عيوب الناس كي يرجعوا عنها ، يعظم بهم حتى يرغبهم في الآخرة ،
 لا يرغب فيما في أيديهم ، وتكون بثلاثة أشياء : بالقدر والحرمة التي
 في قلبه للمؤمنين ، يرى أن نجا نفسه بالنصيحة للمؤمنين ، تذكر أن
 النصرة والدولة تكون مع النصيحة في عاقبتها . **الحسبة** شكلها النية
 وضدها الاستغناء عن البر وعلاماتها ثلاث : منفعة الخلق ، تخويفهم

من شروء الدنيا وعذاب الآخرة ، ود الناس في العلم والعبادة والورع وخصالها ثلاث : زيارة كل من يحبه في الله ، القيام بخواص المسلمين في أمر دينهم ، عدم المن على انسان ، **الثنية** وشكلها قصر الأمل وضدها نية الشر وشكل ضدها طول الأمل ولها ثلاث علامات : العصمة من الخطايا ، العصمة من الآفات ، عدم الاختيار في الأعمال . وخصالها ثلاث : أن يعمل بالرفق حتى يبين له الأمر ، التفكير حتى تتبين النية من الأمل ، القيام على الهوى والرأى حتى يكسره . **الشفقة** شكلها النصيحة وضدها العداوة وشكل الضد الحسد وعلاماتها ثلاث : كره العداوة ، كره الحسد ، كره المعادة ، وخصالها ثلاث : اللطف ، الحلم ، الحب . **الملاوة** شكلها التخلف لأمr الدين وضدها المداينة وشكل ضدها التعلق بأمر الدنيا وعلاماتها ثلاث : حب الجماعة ، خوف العزلة ، حب الاحتمال . **الورع** شكله الحذر وضده الإقبال وضد شكله الجفاء . **الشكر** شكله الحمد وضده كفر النعمة وشكل الضد الشكوى وعلاماته ثلاث : الجهد ، تذكر التصريح ، حب العبادة .

هذا هو ما انتهى اليه من تحليل الترمذى للملكات العقل المختلفة ومعانيه المتباينة غير أننا نجد يفرd ناحيتين من هذه الملكات والمعاني بنوع خاص من البيان والإيضاح والتحليل .

(ب) العقل والهوى :

٩٤ - أما الناحية الأولى من هاتين الناحيتين فهى الصراع بين الخير والشر فى ملكات الانسان الأخلاقية والعقلية ، فقد اهتم بتصوير هذا النزاع تصويراً واضحاً مفصلاً فجعله يتخذ صور الحرب بين جيشين متعادلين أو بين ملكين متحاربين ، أما ملك الخير فهو العقل وملك الشر هو الهوى .

أخذ الترمذى بعد ذلك فى تحليل نواحي النزاع المختلفة تحليلًا دقيقاً فجعل للعقل مائة من الجنود يحارب بها وكل جندى من هذه الأجناد يمثل ناحية من نواحي الإرادة أو التدبير فى محاربة الشر والهوى فانتهى اليه من ذلك صورة واضحة لتحليل الإرادة الانسانية ونزاعها مع الشر ورغبتها فى الكمال والحرص عليه .

غير أن هذا الأطار الذى يعرض فيه الترمذى تحليله للإرادة الانسانية ولاخلاق الانسان المتعددة إنما يستعيره الترمذى من فكرة ثنوية تدبىثنوية الجوهر وتفسر التكون والأخلاق وفق هذه الثنوية . أما هذه الفكرة فهى

فكرة النور والظلمة أو فكرة الخير والشر وما بينهما من عدااء وحرب ،
وهذه الفكرة هي الفكرة الكونية التي يستند إليها عرض الترمذى لأخلاق
الانسان فى صورة الحرب بين جيشى الخير والشر أو العقل والهوى .

أما تفصيل ملكات الانسان الأخلاقية أو تصوير ناحية الإرادة فيه
فيتجلى من تحليل ملكات العقل خلال عرضنا لجيشه كما عرضه الترمذى
فكل ملكة تتخذ مكانها من القوة والأهمية وفق منزلتها من إدارة الحرب
والتدبير فى هذا الجيش وفيما يلى عرض الترمذى لجيش العقل .

العقل	الملك
المسلم	{ وزيران
الحلم	
اليقين	قائم الجيش
الحق	صاحب المظالم
الحياة	صاحب السر
الصبر	صاحب الاستدراج
الهدى	{ دليلان
المرشد	
البصر	الفتح
الفطنة	الطبيعة
الفهم	صاحب الثبات
الوقار	{ قائدان
السكينة	
الهيبة	{ الأبطال المحاربون
السلطان	
الكبر	
المعظمة	

صاحب الكتون	{	الحفظ الصيانة
أصحاب الخزائن	{	العفاف الرزانة التقى الورع
صاحب المكر	{	الفكرة التذكر
صاحب الصلح	{	العفو البر
أموان القاضي	{	الرحمة الرافة المراقبة المعطف اللين المدارة
صاحب الأرزاق	{	الجور المجد المطاء الكرم
أصحاب المدد	{	الحمد الذكر الثناء الشكر
الأبطال المحاربون	{	الفخر العز
الرجالة	{	التواضع الخشوع الخضوع
القاضي	{	الصدق

	الصلة
	الإخلاص
أصحاب البارزة	النية
	المعزم
	الحزم
الأمين	الوفاء
السجان	العدل
أصحاب الإعلام	السلامة
	السداد
صاحب الرايات	الاحسان
صاحب اللواء	الشوق
الحاكم	الحكمة
الخدم	المباداة
قيم الامود	القناعة
	الرضا
المدير	الحل
صاحب المشورة	الرأى
صاحب الجيش	التوكل
الرماة	الظفر
	النصر
التشاكزية	الرغبة
	الرغبة
	الرجاء
	الخوف
أصحاب الرحمة	المداواة
	الصمت
البندار	الحب
العهد والميثاق	الأمر
	النهى
	العهد

الجلاد		الصلابة
وكيلان	}	الخلق السمت
صاحب الشرطة		الحدة
امير الجيش		الدهن
الرسول	}	النصح الصفح
رئيس الملك الاعلى		الالهام
صاحب الاخبار		المراقبة
الطبال		الفنى
اللمب	}	الفرح السرور الانبساط
الجاسوس		الغيرة
المنادى		العظة
اصحاب الفاشية	}	الدكاوة القياسة
المحتسبان	}	الورع الزهد
المقنعة		التوبة
الساقفة		الندامة

وهذا التحليل الاخير للملكات العقل يختلف من التحليل السابق فى روحه وموضوعه فملكات العقل فى التحليل السابق أعوان وهى خمسون - أما ملكات العقل فى هذا التحليل فهى أجناد وهى مائة ، وبمضى الملكات مشتركة بين التحليلين ، وبمضها يتفرد بها التحليل الأول ، والبعض الآخر يتفرد به التحليل الثانى ، فقد حاول الترمذى فى كل من التحليلين أن ينظر للعقل من ناحية خاصة .

أما الفكرة التى كانت تسيطر على الترمذى فى تحليله الأول فهى تبين الملكات الانسانية المختلفة التى من تعاونها مع بعضها يتكون العقل ، وكانت

الصلة بين هذه الملكات هي التعاون ، ولذلك سماها أموانا ، وكان كل واحد منها مستقلا قائما بنفسه له حريته ومقوماته ، وكل واحد منها يكاد يكون مساويا للآخر مساواة تامة ، والنظرة التي كانت تعتمد عليها هذه الفكرة هي نظرة تجريبية استقرائية بحثة ، يحاول الترمذى خلالها أن يكشف عن ملكات العقل فحسب ، أما المزاج النفسى الذى كان يسيطر عليها فهو التعاون فى حدود الوحدة والجماعة الدينية والحب والخضوع والإيثار .

وأما الفكرة التى كانت تسيطر على الترمذى فى تحليله الثانى فهي تختلف عن ذلك تمام الاختلاف فالملكات الإنشائية متضادة متعارضة تنقسم الى نوعين الأول منها خير والآخر شرير وبينهما حرب عوان لا يهدأ لها أوار ، وهذه الملكات فى كل نوع من النوعين ليست متساوية فيما بينها بل هي تتدرج فى نظام تصاعدى عسكرى يحدد لكل واحدة منها مكانها ، ومنها الملكات الأساسية الأصيلة ومنها ملكات أخرى تقل عن تلك فى أهميتها ، والروح التى تسيطر على هذه الفكرة هي روح الحروب والقهر والغلبة والتفوق . أما التعاون فلا تعرفه هذه الملكات حتى فيما بينها وإنما يؤلف بينها نظام صارم ليس لها أن تحيد عنه ، والغلبة والتفوق هو كل شيء فى هذا النظام فالعبادة ماهى إلا الخدم بينما نرى الهيبة والسلطان والكبر والمظلة والفخر واللمز الأبطال المحاربين ، فهؤلاء أبطال لأنهم يمثّلون القهر والغلبة ، وأما العبادة فهي خدبم فحسب . والنظرة التى تعتمد عليها هذه الفكرة هي نظرية ثنوية كما أسلفنا وهذه النظرية تدّين بجماعتين جماعة الخير أو النور وجماعة الشر أو الظلمة والذى يؤلف بين جماعة الخير هو الحب ولكن منزلته هنا غير منزلة الحب فى الجماعة السابقة فهو البندار فحسب ، وأما الذى يؤلف بين الجماعة فهو الحكمة لأنها الحاكم والجلد لأنه المنذر والصدق لأنه القاضى والفكرة والتذكر لأنها صاحب المكر والعفو والبر لأنهما صاحب الصلح وغير ذلك من الأموان والإمباع فالحب هنا فى هذه الجماعة غير الحب والالفة والشفقة والرحمة بين الجماعة فى الفكرة السابقة .

وملكات العقل تحت تأثير هذه الفكرة الأخيرة تختلف عن ملكات العقل تحت تأثير الفكرة السابقة ، فهذه الملكات لا تكون شرا أو خيرا فى ذاتها وإنما تكون هذا أو ذاك بالنسبة للفاية التى تخدمها ، أما فى الفكرة السابقة فهذه الملكات خير أو شر فى ذاتها .

فالكبر مثلا والحدة والصلابة والمكر لا يقول الترمذى فيها بل يعتبرها من جنود العقل ويعتبر بعضها من خاصة رجاله ، فالكبر إذن لا يخرج منه

الترمدى اذا كان يهدف لخدمة العقل ، ويكون من بين جنود العقل اذن بعض الجنود قد يعتبر عملها شرا لولا الغاية التى تبرر هذا العمل ، أما فى الفكرة الأولى فالأخلاق فى نفسها طيبة أو شريرة فالصلابة لا تكون أبدا من ملكات العقل ، وكذلك الحدة والكبر بل هى ضد بعض الملكات مثل التواضع والصدق والنصيحة واللين والمداواة .

ولما كانت الغاية العليا فى هذا التحليل الأخير هى الحرب أو الغلبة والتفوق والقهر كانت الملكات التى تتصل بالارادة الانسانية وقوة المجادلة هى التى تحل الأماكن الممتازة وأما ملكات العقل الأخرى التى تتصل بالمعرفة أو البصيرة فقد اتخذت منزلة ثانوية وإن كان عملها يبدو عملا رئيسيا . فالبصر مثلا هو الفتح والفطنة الطليقة والإلهام هو رسول الملك الأعلى ، أما الفراسة فقد اختفت من هذا التحليل بالبصيرة ، وأما الملكات التى تتصل بالعلم والحكمة فقد حلت منزلة أقوى من منزلة ملكات البصيرة ذلك أن ملكات العلم والحكمة تتصل بالثبات والاطمئنان فى الاعتقاد ، وهى مدد الارادة ، فالعلم وزير واليقين قائم الجيش والذهن أمير الجيش والتوكل صاحب الجيش والفهم صاحب الثبات والحكمة الحاكم ، وأما ملكات الارادة فهى التى تحل أكثر الأماكن وأهمها .

(ج) الفروق :

٩٥ - وأما الناحية الثنائية من هاتين الناحيتين اللتين يفردهما بالتحليل ، فهى التمييز بين الخير والشر ، من ملكات المعرفة الانسانية ما يتصل منها بالأخلاق والسلوك وما يتصل بالادراك والعلم ، وذلك أن مظاهر الحياة العقلية فى الانسان تشبهه بنظائرها فى شكلها غير أنها تبين هذه النظائر فى أصولها ودوافعها وغايتها ومرجعها وذلك مثل الجريذة والكياسة مثلا أو مثل الظن والفراسة فالجريذة تشبه الكياسة فى مظهرها غير أن الجريذة والكياسة تكون على المخاطلة وتكون من الخبط . وكذلك الفراسة تكون على التفرس فى أمور الغيب ، وعلى التوسم والإلهام وتكون من طهارة الباطن ، وأما الظن فهو حديث النفس بالشئ ثم لا يرجع فى امره الى سكون أو قرار فهو فى شك وحيرة ، فالجريذة والكياسة تشبهان فى مظهرهما وتختلفان فى حقيقتهما ، وكذلك الظن والفراسة ،

وهذا الاشتباه هو اشتباه الخير بالشر والضلال بالهدى من حيث المظهر
فى بعض الأحيان مع الاختلاف فى الجوهر والأصل .

ومرجع هذا الاشتباه هو صدور المظهرين عن ملكة واحدة مع
اختلافهما فى غايتهما الأخلاقية وذلك مثل الجريئة والكناسة أو صدورهما
عن ملكتين متباينتين مع اشتباههما فى مظهرهما ، وتكون إحدى هاتين
الملكتين من ملكات العقل وتكون الأخرى من ملكات الهوى ، وذلك مثل
الفراصة والظن أو مثل الإلهام والوسوسة . فالفراصة والإلهام من ملكات
العقل والوسوسة والظن من ملكات الهوى ، أو يكون مرجع هذا الاشتباه
هو صدور المظهرين عن ملكتين متباينتين يشتبهان فى مظهرهما وفى
أصلهما كذلك ، ولكن تختلف درجاتهما فتكون إحداهما فى نطاق الخير
وتكون الأخرى فى حدود الشر وذلك مثل السرف والجسود فأصلهما
ومظهرهما واحد ولكن اختلفت درجة كل منهما عن الآخر .

وتبين موضع الاشتباه والمغارقة فى ملكات العقل ومظاهرها المختلفة
سواء كانت أخلاقية أو إدراكية لانخضع لقاعدة خاصة أو لقانون يسهل
الاهتداء إليه ، ولكنه يحتاج الى نوع من دقة النظر ونفاذ الاحساس وتحليل
العواطف والملكات والوجدانات ، وقد حاول الترمذى ذلك فى شيء من
الصبر والإناة كى يميز ملكات العقل ومظاهرها من غيرها التى تشتبه
به ، فكان هذا التمييز تحليلا دقيقا وعرضا رائعا لمعانى العقل المختلفة
سواء منها الأخلاقى أو الإدراكى وقد عرض فى تفريقه هذا لأكثر مظاهر
الحياة العقلية فنقل الى هذا الحد المرن الدقيق الذى يفصل بين العقل
والهوى أو بين الخير والشر بل بلغ أكثر من ذلك اذ عمد بمحاولة هذه
الى خلق ملكة خاصة من ملكات العقل من شأنها التمييز بين هذه المظاهر
المتشابهة التى تكون بين الخير والشر أو العقل والهوى تمييزا من شأنه
أن يفصل نصلا واضحا قاطعا بين الحق والضلال . أما هذه المحاولة
فهى التى يسميها باسم الفروق ومنع الترادف والتى عرض فيها لمقدار
من هذه التشابهات بلغ مائة وخمسة وخمسين لم يقصد به الى
الاستقصاء ، ولكنه بلغ به الى الحد الذى يخلق به هذه الملكة التى يقصد
إليها .

أما هذه التشابهات فقد مضت فى تحليلنا لكتاب الفروق ومنع
الترادف .

وبهذا ينتهى تحليل الترمذى لموضوع العقل والهوى وهو تحليل
للحكمة أو المعرفة من ناحية موضوعها .

٤ - القلب

٩٦ - للقلب فى حكمة الترمذى منزلة خاصة ، فهو يصحب الحكمة فى جميع مراحلها وأدوارها ، يبدأ مع الحكمة الطبيعية أو التدبير الظاهرى فىكون مركز الانفعالات العاطفية والمشاعر الأخلاقية فى بدن الإنسان ، ثم يصحب بعد ذلك الحكمة الظاهرة فىكون بمعنى النفس وذلك فيما يقابل فكرة الروح والنفس ، أو يكون بمعنى العقل وتكون الشهوة بمعنى الهوى وذلك فيما يقابل فكرة الروح والنفس ، أو يكون بمعنى العقل وتكون الشهوة بمعنى الهوى وذلك فيما يقابل فكرة العقل والهوى ، حتى اذا انتهى القلب الى الحكمة العليا أو الحكمة الباطنة كان له دوره الخطير فى الحكمة والمعرفة .

والقلب فى الحكمة العليا أو الباطنة هو الصلة بين الأدمى وبين مركز المعرفة فى الوجود والكون . فهذا القلب قبس من نور المعرفة الذى يحيا به الكون أو هو بضعة قسم لها حظها من هذا النور ، وهذا القلب خلق قد فاض من هذا النور الأول فهو يسمى أبدا للعودة اليه ينتقل فى سعيه هذا من مرحلة الى أخرى ومن حالة الى غيرها حتى يجتاز الحجب ويعود الى مصدر المعرفة والحق الأول ، وهذا القلب هو بضعة طاهرة نقيّة يصطفياها هذا النور من بين سائر القلوب ليتجلى فيها وليحل بها وليستأثر بها ، وهذا القلب هو سر الأدمى الذى يستطيع وحده أن يستجلى حقيقة نور المعرفة والحق الذى انطوى عليه هذا الكون ، فهذا القلب وحده هو الذى يستطيع أن يقف على علم الاسرار والصفات أو هو وحده الذى يستطيع أن يكتشف ما فى الكون من حكمة عليا أو باطنة .

ومركز المعرفة فى الكون هو الحقيقة التى ينطوى عليها هذا الوجود هو الحقيقة الأولى أو الحقيقة العليا فى الجمال والجلال أو هى الالهية والربوبية وملك الملك .

والقلب فى صلته بهذه الحقيقة على درجات فقد تصدق صلته فىكون فى أدنى درجات القرب وقد تتراخى هذه الصلة فلا يلم منها إلا بحواشيها ولكل قلب منزلته من هذه الحقيقة .

وتفسير الصلة بين مركز المعرفة فى الكون وبين مركز المعرفة فى الإنسان وبيان نوع هذه الصلة ودرجتها وطريقها هى الحكمة الباطنة

مند التوحدى أو هى الحكمة العليا وهو ما نعالجه فى هذا المقام ، وله فى تصوير هذه الصلة ضروب من الحكمة وأنواع من العلوم .

١ - المقادير والميثاق :

٩٧ - أما الغرب الأول فهو يعتمد على مذهب الجبر والتدريج يحاول تفسير المعرفة أو عمل القلب على ضوء فكرة أحد طرفيها من الإرادة الإنسانية ويتكون الطرف الآخر من الإرادة الإلهية التى تظهر فى صورة من الجبر والقدر ، والقلب هو ملتقى هذين الطرفين وفى طبيعته وعمله يلتبس تفسير هذه الفكرة .

ما الحكمة فى خلق العالم وما الحكمة فى خلق الإنسان وما منزلة هذا الإنسان فى حكمة الخلق الإلهية ؟

كان الله ولاشئ معه ، ثم بدأ ملكه وربوبيته ، ثم خلق الخلق لآظهار ملكه وربوبيته (١) . فالخلق قد خلقهم الله لآظهار ملكه وربوبيته، أو لآظهار الوهيته وربوبيته ، والآلوهية هى جانب السلطان والعظمة والكبرياء ، والربوبية هى جانب الرحمة والرافة والحب ، فأراد الله آظهار هاتين الناحيتين ناحية السلطان وناحية الحب فخلق الموت والحياة خلق الموت من السلطان والحياة من الحب (٢) وخلق الجنة والنار أو خلق النور فكانت الرحمة من النور فكانت عنها الجنة وخلق النار من النور إذ أدرکہا فضبه فاسودت فكان منها الجحيم ، وكان الخلق طائفتين طائفة للجنة وطائفة للنار . أنعم على أهل الجنة برحمته ورافته ونعيمه ودفع أهل النار إلى عذابه وجحيمه . فكانت الطائفة الأولى مظهرا للربوبية ، وكانت الطائفة الثانية مظهرا للآلوهية .

وقسمة الخلق هذه على طائفتين طائفة للجنة والآخرى للنار أو طائفة الموحدين وغير الموحدين هى فكرة البال والمقادير ، « فوقعت الجبابة من الله عز وجل والخبرة على هذا الموحد من كل ألف واحد وبقي تسعمائة وتسع وتسعون فرفع البال عنهم وجعل باله لواحد من كل ألف من الآدميين قسما الحظوظ يوم المقادير بالبال ورفض من لم يبال فخابوا عن الحظوظ ، فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم

(١) كتاب نواهد الأصول ٢٥٦ ، خاتم الأولياء سؤال ٢٢ .

(٢) كتاب المسائل المكتوبة ٤٥ .

فاعترف له أهل الحظوظ من باله طوعا لقوله عز وجل حين قال (الست
يربكم » واعترف من خاب عن الحظ ومن لم ينل من باله بقوله « بلى »
كرها فذلك قوله عز وجل « وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا
وكرها » فصيرهم فريقين عن اليمين وعن الشمال ثم قال هؤلاء فى الجنة
ولا أبالى ! وإى لا أبالى بمغفرتى أن تنالهم وهؤلاء فى النار ولا أبالى إى
لا أبالى بهؤلاء أين يصيرون . ثم ردهم الى صلب آدم عليه السلام (١) ان
الله أخرج البال ثم عرض خلقه فمن جعل له ذلك البال حظا سعد ومن
حرمه البال رمى بحظه الى العدو فيبطل (٢) .

والمقادير هذه قدرت قبل الخلق بخمسين ألف سنة وقد رسل
قلب مايجرى له « فان الله تعالى قدر المقادير قبل الخلق بخمسين
ألف سنة » (٣) ، واذا كانت قسمة الخلق الى فريقين أهل اليمين وأهل
الشمال إنما تجرى بالقدر قبل الخلق . فان حظوظ أهل اليمين أنفسهم
إنما تجرى بالقدر أيضا فكل منهم له حظه من الحب الذى هو مظهر
الربوبية .

وحب الله على درجات تقسم وفق الحظوظ فأدنى هذه الحظوظ
حبه للموحدين جميعا وهناك حب آخر خاصة عباده جعله فى خزائنه
« حب الله حبان حبه للموحدين جميعا وهو الحب المحتظى وحبه المخزون
فى الخزان وهذا خاصة عباده » (٤) . وهذا الحب الذى أنعم به على خاصة
عباده إنما أنعم به عليهم لأنه استخلصهم لنفسه فأعطاهم محبته « أعطاهم
الله لعباده الذين استخلصهم لنفسه مع معرفته فلما اعترضهم كانت
معرفته مع حبهم له فقبلهم . وأما الآخرون فلم يقبلهم لأنه لم يسبق لهم
حبه ولم يسبق استخلاصهم لنفسه » (٥) .

والبال والمقادير والحب قسمت جميعا للخلق فى البدء ، وكانت
مع القدر الذى طوى من الخلق . وأخرج الإنسان فى هذه الدنيا للأعمال
وفق هذه المقادير ولإقامة الصلة عليه ، ولكن هناك نوعا من الفضل
آخر يجرى على الإنسان فى هذه الدنيا غير الحب والبال القديمين ذلك

(٢) كتاب الفروق « التفاضل والزيادة » ٥٨١ .

(٤) كتاب المسائل المكنونة ٤٤ .

(١) كتاب حقيقة الإدمية ٢٠/١٩ .

(٣) كتاب نواذر الأصول ٢٥٦ .

(٥) المرجع السابق ١٧ .

هو اللحظة والحظوظ فانهما يجريان على الانسان فى هذه الدنيا وان ذلك وفقاً لما جرى قبل ذلك فى المقادير .

أما اللحظة « فان الله عز وجل فى كل يوم ثلاثمائة وستين لحظة يلحظ بها أهل الأرض فمن أدركته تلك اللحظة صرف الله عنه شر الدنيا والآخرة وأعطاه خير الدنيا والآخرة » (١) . وهذه اللحظة قد شملت القدرة والحلم ، وأما الحظ فإنه يتبع تلك اللحظة وهو أن يفتح الله تعالى لمبده قلبه ويقذف فى صدره النور حتى تنخرق حجب الشهوات ويضئ صدره فيكون على نور من ربه ويجعل له طريقاً إليه ، فذاك مبتدا الحظ فلا يزال يسير إليه وبإيائه المدد من النور حتى يصل إليه فيظهر على قلبه جلاله وعظمته وجماله وبهاؤه فلا يزال هناك حتى يصل الى فرديته وهذا هو الحظ الوافر (٢) .

وليس الناس جميعاً سواء فى الحظ واللحظة بل منهم من اختصهم الله وأعطاهم وصيرهم فى قبضة يده وهؤلاء هم الأولياء على اختلاف مراتبهم منهم من هو فى القبضة ومنهم المستعمل فى قبضة الله ومنهم ريثاب الأنبياء ، وإنما يصطفيه الله ويختصهم ويفدوهم « قوم اختصهم الله واصطفاهم وغداهم بما غدا به الأنبياء فهم الريثاب فكانما تربوا فى حجب الأنبياء فمنهم علم القالب وهم أرقى من الأولياء » (٣) هؤلاء « أبو بكر وعمر » فى قبضته اذا نطقوا فينطقون بالحق واذا حكموا فيحكمون بالعدل » (٤) .

واذا كان الله قد اصطفى الولي وحباه بالحظ واللحظة ووقع طينه الاجتباء فان نظرة الله الى الولي تختلف بعد ذلك عن نظره الى جميع الموحدين ، كما أن موقف الولي من الله يختلف عن موقف جميع الموحدين، أما موقف الله من الولي فإنه بعد أن يجتبيه يفتح له خزائن منته قيم من عليه من فضله ويرسل له هذه المنن على قلبه لتصل به الى الله (٥) فهو يفدوه بهذه المنن ويدله بها على طريقه ومعرفته ، وأما موقف الولي فإنه يختلف بعد ذلك عن موقف جميع الموحدين فالعبد يتولى الله ولاية التوحيد

(١) المرجع السابق ١٥٨ .

(٢) كتاب الفروق ١٦٩ .

(٣) كتاب نوادر الأصول ٢٢٤٠ .

(٤) كتاب المسائل المكنونة ٣٣ .

(٥) كتاب المسائل المكنونة ٤٣ .

وأما الولي فإنه يتولى الله ولاية الحق » « العبد يتولى الله ولاية التوحيد ولا يتولى ولاية الحق إلا الأولياء » (١) .

وموقف العبد من الله ومن معرفته ليس موقفا سلبيا إلى النهاية يخضع فيه لما جرى في المقادير من البال والحب والحفظ والحظوظ والجباية ، ولكنه موقف إيجابي يحتاج من العبد جهدا وعملا فالمقادير سر الله قد طواها عن الخلق واستأثر بها ولا بد للخلق من أن يعملوا فمن قدر له حظ من هذه المقادير نال حظه ، ومن لم يقدر له ذلك وقف عند عمله ، فالعباد طولبوا جميعا بالخدمة فعليهم جميعا العمل وإن الله بعد ذلك يؤيد من يختارهم بنور المنن حتى يصلوا إليه بعد عملهم ، وعمل العبد أمام جباية الله ليس شيئا كما أن جباية الله تفتى عن كل عمل ، وهذا العمل الذي يكون من العبد قد ينبعث عما قسمه الله له في المقادير من الحب إذا يهبه الله هذا الحب من العبد فيسير في طريق المعرفة وقد يكون عن ارادة الإنسان ورغبته في الوصول إلى الله وأما الثاني فهو رهين جوده أما أوصله إليه وأما انقطع به الطريق (٢) .

هناك فرق تام اذن بين العمل وبين المعرفة ، أما العمل فيطالب به الموحدون جميعا أو الخلق جميعا ، ولكنه لا يوصل إلى معرفة . وأما المعرفة فهي منحة الله لمن خصهم بباله أو لمن اجتباهم وكل منهم يصل فيها إلى درجة تتبع حظه ومنة الله عليه . وإن كان جميع الادميين مطالبين بالمعرفة أيضا كما طولبوا بالعمل إلا أنها ليست اليهم بل هي من وجود الله ورافته ومنته « المعرفة أمانة عند بنى آدم وكلهم رهن الأمانة فلا يفكهم إلا جوده ، وأما النفس فإنها خلقت للعبودية فهي رهينة عند الحق لا يفكها إلا كسبها » (٣) .

بختلف حظوظ الادميين من المعرفة فكل له درجته ومنزله ، وإذا كان ذلك تبعا لما قسم له في المقادير من الحفظ والبال والحب والجباية فإنه يكون أيضا تبعا لمنزلة قلبه وطبيعته فالقلب مرآة لهذه المقادير والحظوظ ولما يجرى على الإنسان منها ، أو هو سر هذه الجباية والحب ، فالقلب هو مركز المعرفة في الأدمى الذي يصله بحقائق الكون وأسراره .

خلق الله القلب من بطانة الأرض مما لم يمسه وطه إبليس ولا خطواته

(٢) كتاب المسائل المكنونة .

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٧٤ .

(٣) المرجع السابق ٦ .

لأنه كان في سابق علمه معدن معرفته (١) . فهو من بقعة طاهرة من الأرض غير بقية بدن الانسان ، لأنه موضع المعرفة ، ولذلك لم يكن لابليس سلطان عليه إنما سلطانه في الدم الذي يجري الى القلب خلال العروق .

ولما أراد الله أن يخلق آدم جمع وجه أديم الأرض في الموضع الذي أراد أن يتخذ منه البيت وهو الكعبة ثم رفع تربته منه وصنعها بمساء الرحمة ثم جعل فيه نور المعرفة كالخميرة ثم خبزها ووضعها أربعين يوما حتى نشف فيها نور المعرفة وامتزج بها بماء الرحمة وخرج ماكان في باطنها الى ظاهرها من النور والبهاء ، ثم فتح خزائن الصور فاختار أحسن الصور فرفع مثاله وصورته ثم نفخ فيه من نور الحياة ثم قذف المعرفة في قلبه (٢) .

والمعرفة هذه وهي أصل النور الذي كان منه نور المعرفة لم يقذفها في قلب كل آدمي وإنما قذفها في قلب من سبق في علمه هدايته ليؤيده بهذه المعرفة ، وأما من لم يسبق له تقدير الهداية فقد حرم هذه المعرفة وليس له الا نورها الذي كان في آدم من يوم التخيير ، فلما أخرج ذريته منه نالهم ذلك النور الموضوع في أيهم يوم التخيير بالحصص فصار لكل منهم حظ على قدر ما كان في القضاء في سابق علمه ، فمن كان في سابق علمه أنه لا يؤمن لم يؤيده بالمعرفة ولم يمه بها وتركه على ذلك النور الذي جبل عليه أبوه آدم عليه السلام فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف اليه المعرفة (٣) .

والمعرفة التي يقذفها الله في قلب الآدمي هي الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم أما الفهم فيه يدرك المغيب ، وأما الذهن فيه يوصل الى كل ما خفى عليه ، وأما الذكاء فيه يستخرج المكنون بالتحقيق . وأما الحفظ فيه يحاط . وأما العلم فيه يذكر ما غاب أو هو ذكر الفطرة الأولى (٤) .

وأركان المعرفة في القلب إنما تنقسم الى نوعين : نوع منها هو نور المعرفة وما يتصل به من أمر الفطرة الأولى والنوع الآخر هو المعرفة التي يقذفها الله في القلب تأييدا لنوى الحلو والمقادير .

(١) غور الأمور ١١٥ ب . (٢) غور الأمور ١١٦ ب .

(٣) غور الأمور ١١٦ ب . ١١٧ . (٤) غور الأمور ١١٦ ب . ١١٧ .

أما النوع الأول فيعمل فيه خمسة أشياء هي من أحدث الخلقة يوم
المقادير وهي سر المعرفة في الآدمي ، وهذه الخمسة هي :

(١) صنعة اليد اذ تولى الله بنفسه عجن طينة الآدمي .

(٢) تقريبه للآدمي بتصويره له على صورته .

(٣) عجن طينته بماء الرحمة ، فماء الرحمة هو العلف شيء وأشرف
شيء أو هو صيغ قلب من اجتباها في ماء الرحمة ليظهره .

(٤) وضع نور المعرفة في طينته وتخبرها حتى يشملها جميعا .

(٥) نفخ نور الحياة فيه من روحه (١) .

فهذه الخمسة كانت يوم خلق آدم أو يوم المقادير وهي سر النور
المقاديري الرباني ، هذا النور الذي يدل الآدمي على الله بما كمن فيه من
هذه الأسرار الثلاثة وهي :

(١) القربة اذ قرب الله الآدمي حين عجن طينته بنفسه واختار له
صورته ، وعجنه بماء الرحمة ووضعه تحت العرش .

(٢) الحياة وهي روح الحياة التي نفخها الله في الآدمي وهي من روح
الله الطيبة .

(٣) نور المعرفة الذي وضعه الله خيرة في طينة الآدمي .

فهذه الأسرار الثلاثة تكون سر النور المقادير الرباني (٢) .

وأما النوع الثاني من أركان المعرفة فهو هذه المعرفة التي قذفها الله
في قلب من اختصه يوم المقادير حين مباشرة الحلقة الأولى ، وهذه المعرفة
كانت لتأييد النور المقاديري الرباني وهذه المعرفة هي :- الفهم والذهن
والذكاء والحفظ والعلم .

كيف تحدث معرفة القلب اذن من هذين النوعين من الأركان : الركن
المقاديري وركن المعرفة الانساني أو التأييدي ؟

ان أول مرحلة لتعاون هذين الركنين في سبيل المعرفة انما تبدأ
عند التقاء نور الشماع بمصدر المعرفة في الكون وهي المعرفة الموضوعية في

(٢) غور الأمور ١١٧ ب .

(١) غور الأمور ١١٧ أ .

ذات الله في ملك الجلال وحجب البهاء وذلك أن الله بعد أن نفع روح الحياة في آدم فتحرك قلبه وحيى بنور الحياة وقذف في قلبه المعرفة .

فلما التقت المعرفة بنور المعرفة الذي وضع في طينة آدم تعارفا ، فعرف النور المعرفة والمعرفة النور اذ كانا متصلين في البه في مكان واحد عند الملك الأعلى فاجتمع نوراهما على القلب وسطعا بنوريهما فأثار القلب وأضاء من سلطان النور وسطع منهما شعاع الى العرش فوقف بين يدي الجليل فاتبع القلب بصر عينيه حتى انتهى منتهى الشعاع فشاهد المعرفة وأبصر الجلال وحجب البهاء ، فالتقى نور المعرفة ونور الشعاع وهو نور المعرفة والمعرفة نفسها فعرف ربه (١) .

وأما المرحلة الثانية لتعاون هذين الركنين في سبيل المعرفة فكانت يوم الميثاق وكانت من التقاء النور المقديري الرباني بنور الميثاق الذي ، أو كانت من تأييد النور المقديري الرباني بنور البهاء والسراج .

لما كان يوم الميثاق أخرج الله ذرية آدم من صلبه ووضعهم على كفه ليأخذ منهم الميثاق ، فحين وضعهم على كفه كلمهم وتجلي لهم عن وجهه الجليل ثم أخذ عليهم الميثاق فكان الخلق في ذلك على درجات ، أما الذين سبق عليهم علمه بالاختصاص والهداية فقد أيدهم بالمعرفة فقبلوها في قلوبهم ، اذ أيدهم بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم فاستعملوا هذه الخمسة يوم الميثاق فاحتدوا بها عن طريق ما شاهدوا من آثار الله التي ظهرت لهم ، وبقياسها على ما عندهم من الآثار التي تماثلها يوم المقادير احتدوا بها الى التوحيد والاقرار بالفردية ، وذلك أن الله حين قربهم يوم الميثاق بوضعهم في كفه تذكروا تقريبه لهم يوم المقادير اذ تولى عجن طينة الأدمى بنفسه وقربه اليه بتصويره على صورته فدلتهم قسرة الميثاق على قرينة المقادير ، وحين كلمهم الله فقد احتدوا بأنفاس كلامه على ما نفخه فيهم من روحه فقد وجدوا أثر تلك الروح في هذه الأنفاس فطمعوا أنه هو الذي أحياهم ، وحين تجلى لهم يوم الميثاق احتدوا بسبحات وجهه على نور المعرفة الذي وضع فيهم فهذا النور أشرف الأشياء وأبهاها وأنورها أخرجه من خزائن الربوبية ، وقدره يعلم الوحدةانية ، عليه لباس الألوهية ، مشحون بنور الجلال والفردانية ، يحكي عن رب قديم واله عظيم وقادز لطيف ، ليس كمثله شيء وهو الحكيم الجبر (٢) . فدلتهم

(١) غور الامسود ١١٦

(٢) غور الامسود ١١٧

سبحات الوجه على أنها هي نور الاله الواحد الذى تولى خلقهم. يوم المقادير ووضع فيهم نور معرفته ليدل عليه . استعملوا هذه الخمسة التى أيدوا بها يوم الميثاق فدلتهم على خالقهم يوم المقادير فوجدوه ، وكان ذلك عن التقاء النور المقاديرى الربانى الذى اشترك فيه الخلق جميعا بنور الميثاق المؤيدى الذى اختص به أهل هدايته واختصاصه .

وفى يوم الميثاق حين أضاءت سبحات الوجه فان أهل الهداية استطاعوا بما لديهم من معرفة أن يصلوا الى أن الاله الذى تجلى لهم يوم الميثاق هو نفسه الذى تولى خلقهم يوم المقادير وتحققوا من ذلك ولم تزغ أبصارهم ولا عقولهم فكانوا موحدين فايدهم الله بنور الهداية والایمان وعقل الهداية فساكن لهم نور التوحيد ونور الهداية ونور عقل الهداية ، وأما الذين لم يؤيدوا بالمعرفة فى يوم الميثاق فانهم لم يستطيعوا أن يحققوا أن الاله الذى تجلى لهم يوم الميثاق هو نفسه الذى تولى خلقهم يوم المقادير ، ذلك لانهم لم يؤيدوا بمعرفة الميثاق فاشتبه عليهم الأمر فلم يوحدا ، ولكنهم كانوا مشبهين ليس لهم من الهداية الا النور المقاديرى الربانى ، ولكنه لم يلتق بنور الميثاق المؤيدى فهم أهل تشبيه حرموا نور التوحيد والایمان والهداية .

فالمرحلة الثانية من المعرفة وهى مرحلة الميثاق لا تتم حتى يلتقى نور المقادير الربانى الذى وضع الآدمى بنور الميثاق المؤيدى أو بنور المسدد الميثاقى الذى يكشف عن سبحات الوجه والجلال أو عن نور البهاء والسراج، وعن هذه المرحلة الثانية تكون درجات الخلق من المعرفة اذ يخرجهم الله بعد ذلك الى عالم الأعمال واقامة الحجة فى هذه الدنيا فلا يكون لهم من المعرفة التى طولبوا بها الا ما كان لهم فى القدر يوم المقادير والميثاق .

والفرق بين المعرفة التى يؤيد الله بها أهل الهداية والاختصاص يوم الميثاق وبين نور المعرفة الذى وضع فى الآدمى يوم المقادير يوضح قيمة الدور الذى يقوم به الآدمى فى المعرفة .

أما نور المعرفة المقاديرى فهو مشترك بين الآدميين جميعا وهو فطرة الله التى فطر الناس عليها وليس للآدمى منه شيء وكل آدمى له نصيبه من هذا النور لا يخلو منه آدمى وان كان حظ الآدميين يختلف فى ذلك لاختلاف فطرتهم ، فمن باشرته يد الله فى صحن طينة الآدمى يكون أكثر حظا من هذا النور المقاديرى عن الذى لم تبأشره يد الله ، فكان فى الداخل ومن كان فى ظاهر الطينة تحت العرش حظى من القرب والنور بنصيب غير الذى كان

الى الداخل ، وليس للآدمى فى هذا جهد أو ارادة ، وانما هى المقادير والخطوط التى قسمها الله ، وعلى قدر نصيب الانسان من هذا النور المقاديرى تكون ادراكاته ومعرفته فنور العين متمكن فيها نور المعرفة المقاديرى ، وكذلك بقية الحواس وليس الى الانسان من ذلك شيء وانما هى فطرة الله على حسب ما قسم يوم المقادير .

وأما المعرفة فقد اختص بها أهل الهداية والاختصاص دون غيرهم وهى الذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم الا أن الانسان مطالب باستعمالها ومحاسب عليها ، فاستعمالها من فعل العبد ومنسوب اليه ويصير محمودا أو مذموما عند ربه باستعمال هذه المعرفة ، ولكن هذه المعرفة لم يؤيد بها كل الأديمين وهى المدد الميثاقى أو النور الميثاقى أو معرفة الميثاق .

والصلة بين نور المعرفة المقاديرى وبين معرفة الميثاق هذه هى الصلة بين النار وبين الحديدية . فالنار كانت فى الحديدية وكل حديدية بها نار كامنة فاذا قدحت فقد ظهرت النار ، فاتصال النار بالحديدية حين قدح هو اتصال النور المقاديرى بنور الميثاق المؤيدى والقدح أو الجسر الذى يقدح الحديدية هو تجلى الله يوم الميثاق أو هو الميثاق أو هو سبحات وجهه أو هو نور الجلال والبهاء والسراج فحين تجلى فقد قدحت المعرفة فانبعث نورها فاشتعل القلب وأضاء كما يشتمل القطن المندوف حين قدح الحديدية .

يعمل فى القلب أنواع كثيرة من المعرفة ووجدت فى مراحل مختلفة ، ولكل نوع منها قيمته الخاصة وتأثيره الذى يتميز به ، فمن هذه الأنواع ما وجد يوم المقادير فى الخلق الأول ، ومنها ما وجد يوم الميثاق ، ومنها ما ترك الى عالم الأعمال واقامة الحجة ، الا أن هذه الأنواع المتباينة تتمثل فى القلب فى صورة من الأنوار أو أن كل واحد منها يؤثر فى القلب فى صورة من الأنوار أو أن كل واحد منها يؤثر فى القلب خلال النور الذى يشتمل فيه ، ففى القلب قد وضع نور الحياة ، ونور المعرفة ونور الحب ونور الايمان ، ونور التوحيد ونور الهداية ونور العقل ونور العلم ، ونور الفهم ونور الذهن ، ونور الحفظ ونور السكينة ، ونور الفطنة ، ونور الرأفة ونور الرحمة ، ونور الخطوط فكل هذه الأنوار تتمثل فى القلب ولكل منها عمله الخاص - كى تصل به الى المعرفة .

تنقسم هذه الأنوار الى ثلاثة أنواع : النوع الأول منها هو أنوار

المقادير الربانية ، والنوع الثانى هو أنوار الميثاق المؤبدية ، والنوع الثالث
هى أنوار المنى ونواب الأعمال .

أما أنوار المقادير الربانية فهى ترجع الى ثلاثة أنوار رئيسية وهى نور
الحياة ونور الرافة ونور المعرفة .

وأول هذه الأنوار هو نور الحياة أو الحب وعنه تصدر الأنوار
الأخرى ونور الحياة هذا يصدر من جانب الربوبية أو جانب الرحمة .
من حكمة الخلق اذ كان الله ولا شئ فإراد أن يصرف فخلق ملكه
وربوبيته وصدر من الربوبية الرحمة والرافة والحب وصدر من الملك
والالوهية السلطان والموت . فالرحمة والرافة والحب تلتقى جميعا
فى أصلها وهو الحب كما أنها تتصل بهذا النور المشترك وهو نور
المعرفة الذى يتصل بأنوار المحبة والربوبية ، كما يتصل بأنوار السلطان
والموت ، فمعرفة الله لا تتم الا بمعرفة جانبي الالوهية ، جانب المحبة
وجانب السلطان ، ولهذا كان جزء من المعرفة يتصل بنور المحبة والحياة
والرحمة والرافة والجزء الآخر يتصل بالعظمة والسلطان والقهر ،
غير أن هذين الجانبين من المعرفة ينتهيان آخر الأمر الى جانب واحد
فهنا فى الحقيقة جانبان لحقيقة واحدة ، فالالوهية والربوبية ، أو
الحياة والموت ، أو الرحمة والسلطان هما جانبان لحقيقة واحدة هى
ملك الملك أو الذات الالهية وما هذا التقسيم الا باعتبار النظر الى اثرها
فى السكون ، فنور المعرفة ونور الرحمة ونور الحب هى جميعا صور
لحقيقة واحدة ننظر اليها باعتبارات متباينة وإنما أصلها الاول هو نور
الحب أو الحياة .

الحب هو أول العناصر التى تؤثر فى المعرفة تؤثر فى درجتها
وتقوتها فأكثر الناس حظا من الحب هو أكثرهم حظا من الحياة وهو
أكثرهم حظا من المعرفة وأعلامه درجة وأقربهم الى الله . ذلك أن الحب
هو الحياة وهو القدر من الحياة الذى وضعه الله فى خلقه وضعه حين
نفخ فيه من روحه وحين عجن طينتهم بيده وحين صورهم على صورته
فأكثر الناس حظا من الحب هو أكثرهم حظا من مباشرة صنعة اليد من
القرب تحت العرش ومن لحظة الله اليه ، فالحب هو سر القربة فى يد
الخلق فأوفر العباد حظا من الحب هو أكثرهم حظا من الحياة والمعرفة .

والحب هو الحياة فى كل مظاهرها فى فرحها وأنسها وبهجتها ، وفى تكاثرها وتناسلها فالحب هو الحياة الطبيعية تبدأ من الله وتسرى فى خلقه وأوفر الناس حظا من هذه الحياة هو الرسول حين كان حقيقة عمدية فقد خلق من عجلة الفرح وقوله « خلق الإنسان من عجل » أى من عجلة الفرح وغلبيته وغلبيته فوق مبتدأ خلقه من هناك وهو محمد صلى الله عليه وسلم وأدم قالب له فأخرج الإنسان من هناك الى شيء بعد شيء حتى انتهى الى الطينة ثم الى اللحم والدم والروح ، ثم قال « سأريكم آياتى فلا تستعجلون » أى علاماتى (١) وأكثر الناس حظا من الحب والحياة بين الصحابة هو أكثرهم أنسا ودعابة وفشيانا للنساء ، فكذلك فى الحظوظ إنما ينسب أصحاب القلوب كل الى ما وفر له من الحظ من ذلك الشيء فأبو بكر منسوب الى الرحمة ، وعمر منسوب الى الحق ، وعثمان منسوب الى الحياة ، وعلى منسوب الى المحبة وإنما نسب كل واحد منهم الى ما هو الغالب عليه ، وكان على ظاهر الأمر بين الأصحاب فى شأن الثناء على الله تعالى وذكر الصفات وهذا عالم المحبين وكان معروفه بالانبساط والانطلاق والهشاشة الى الخلق والزواج ، وهذا لمن غلب على قلبه محبة الله لأن القلب ينسبط من المحبة وينقبض عن المخافة ، فإذا غلبت المحبة على الخوف انبسط وإذا غلب الخوف على المحبة انقبض لآله يلاحظ العظمية وفى وقت الانبساط يلاحظ جوده وكرمه (٢) ولذلك فإن عليا كان رجلا مداء ، محبا للنساء به دعابة .

فالحب والحياة والفرح والروح شيء واحد وهو دليل الحيوية الطبيعية فى كل نواحيها وأوفر الناس حظا فى ذلك هو أقرب الناس الى الله وهو أكثر الناس حظا يوم المقادير . « الروحانيون هم أهل جمال الله الذين جرى عليهم الفرح » (٣) وأوفر المؤمنين حظا من المحبة والحياة أحوجهم الى النساء (٤) . أصل خروج الأدمى من باب الفرح والله خلقه بيده لأنه خلقه على صورته ، وفى وقت ما خلق جاءت عجلة الفرح فخلق آدم من نور العجلة وفى البدء كان خروجه من الفرح ، فلما كان أوان الخلقة ظهرت تلك العجلة حيث صعدت الطينة وولى ذلك بيده فبقى ذلك الفرح فى قلب الأدمى (٥) معناه أن هذا الفرح الذى يلتقى

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٠٧ .

(١) كتاب المسائل المكنونة ٢٤ .

(٢) كتاب الفروق ٧٩ .

(٣) المرجع السابق ١٥٥ .

(٥) كتاب المسائل المكنونة ٢٢ .

عليه الوجدان هو الفرح الذى منه جرى خلق آدميين (١) .

والحب والمعرفة واليقين والفرح شيء واحد ذلك أن الحب هو أصل هذه جميعا ، لأن الحياة من الحب والمعرفة موضوع فيها الحب فلذلك يحيا القلب بالمعرفة فيخف فإذا خف أسرع إلى الطاعة (٢) ، فالمؤيد السعيد تبهر في المعرفة وتفكر في علم المعرفة وتشبث بالمعرفة وتفرغ بدهنه وفهمه وفطنته في جميع أموره وتعلق بالله قلبه حتى اتاه اليقين وهو الفرح الذى سبق له من الله فلم يزل يحشو قلبه وصدوره بما أعطى في قلبه وصدوره حتى صار زكيا مرضيا فالزكوة من الخشية التى اختشأها (٣) .

فالحب إذن هو الحياة وهو الفرح وهو الروح وهو المعرفة وهو اليقين وهو الإيمان . وهذا الحب هو الحياة الطبيعية بكل مظاهرها وقوتها وخصبها تبدأ من الله الذى هو المصدر الأول وتنتهى بعد ذلك فى آدميين ، وأوفر الناس حظا من هذه الحياة هو أقربهم إلى الله أو هو أكثرهم معرفة و يقينا وإيمانا ، فالإيمان واليقين والمعرفة أن هى الأفكار الطبيعية جبرية تعتمد على مقدار تجلى الحب الطبيعى فى ذات الإنسان . وهذا التجلى إنما يكون بما وضعه الله فى قلب آدمى من المحبة التى جعلها لازمة بحبة القلب وباطنه (٤) وهذا الحب الطبيعى هو الذى يثير فى الإنسان الانس والانبساط فيؤلف بينه وبين غيره من المؤمنين فالحب هو الألفة أو هو حب الجماعة أيضا ، وهو مظهر من مظاهر الإيمان .

والرأفة أو الرحمة هى العنصر الثانى من عناصر المعرفة وهى الوجه الأخلاقى لناعية الحب ، فالحب إنما يدقع بما فيه من لين ورقة إلى الرحمة والرأفة ، فلذا نظرنا إلى الحب من الناحية الطبيعية فهو حب وحياة ، وإذا نظرنا إليه من الناحية الأخلاقية فهو رأفة ورحمة يرجع إلى ماء الرحمة الذى صيغ الله فيه قلب عباده المؤمنين أو إلى ماء الرحمة الذى عجن منه طينة آدم وأوفر الناس حظا من ماء الحياة هو أوفرهم حظا من الرحمة والرأفة وأوفرهم حظا من الحب هـو أوفرهم حظا من الرحمة والرأفة وهو أوفرهم حظا من المعرفة .

(١) كتاب المسائل المكتوبة ٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ٤٥ .

(٣) المرجع نفسه ٤٥ .

(٤) كتاب قواعد الأصول ١٤٧ .

والمعرفة هي العنصر الثالث من عناصر المعرفة ، وهي كما رأينا : الحياة والحب والرحمة والرأفة ، أو هي الحب إذا نظرنا إليه من ناحية المعرفة ، فأوفر الناس حظا من الحب والمحبة أوفرهم حظا من المعرفة ، غير أن المعرفة أو الحب إنما تضم في داخلها ناحية أخرى بها تتم المعرفة ، فمن الحب يصدر الموت وعن الربوبية تكون الألوهية وعن الرحمة والرأفة يكون السلطان والقهر ، فالمعرفة هي الاحاطة بهذه الجوانب المضادة احاطة شاملة مع قسمها الى أصولها الإيجابية ، كما أن هذه الأصول الإيجابية تضم بين طياتها هذه العناصر المضادة ، فالمعرفة إذن هي صورة من الحب والحياة ، فالحب يضم في طياته الموت ويحيط به احاطة طبيعية والمعرفة تحيط احاطة واعية بمظاهر الحب من الحياة والفرح وما يضم بين طياته من العناصر المضادة ومظاهرها من الموت والكبر والقهر ، فالمعرفة هي صورة من الحب الا انها صورة واعية ، ويتفاوت حظ كل انسان من المعرفة بتفاوت مقدار ما تحيط به احاطة واعية من مظاهر الحب والحياة وما ينطوى فيها من أصدادها .

ننتهي من هذا الى أن هذه الأنوار الثلاثة مهما اختلفت أسماؤها ومظاهرها إنما ترجع الى حقيقة واحدة هي الحب الطبيعي وهو مدار المعرفة في قلب الانسان ومدار صلة هذه المعرفة بمركز المعرفة في الكون وعلى اختلاف حظ الأدمي من هذا الحب تكون درجة معرفته التي رتب له يوم القادير ، فكان من صنع الله تعالى للعبد أن أعطاه من هذه الأنوار الثلاثة حتى دان القلب لله وهو نور الرحمة ونور الحياة ونور العظمة ، فبنور الرحمة يلين القلب وينقاد ، وبنور الحياة ينصب لله عبودة وبنور العظمة ينصب ويثبت اذا جاءت أمواج الشهوات لتزيله من مركزه (١) فهذه هي الأنوار التي تعمل في المعرفة في صلة الانسان بمصدر الكون من الناحية الكونية ، وفي صلته بمصدر الكون من الناحية الاخلاقية وهذه الأنوار إنما توضح جانب الجبر والقدر في هذه الصلة .

وأما انوار الميثاق الذي في طائفتان : الطائفة الاولى هي ما أعطى الانسان يوم الميثاق من المعرفة ليتعرف به الى الله يومئذ والى نور البهاء والسراج والشمع وذلك نور الدهن والمسلم والفهم والحفظ

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٤٤ .

والذكاء ، ثم ترك فيه ليستعمله بعد ذلك وهو محاسب عليه ومحمود أو مدموم باستعماله ، والطائفة الثانية هي ما أعطى الإنسان في هذا اليوم ثمرة لاستعمال هذه الخمسة في يوم الميثاق وذلك نور الإيمان والتوحيد والهداية والعقل ووضعت هذه الأنوار في قلبه لتدله على ربه ولتسير به في طريق المعرفة .

أما النوع الأول من هذه الأنوار فهو يدل على كسب الإنسان وجهده في المعرفة ويتفاوت الناس في معرفتهم تبعاً لتفاوتهم في استعمال هذه الأنوار الخمسة ومدار عمل هذه الخمسة هو الصدق أو الوفاء بالميثاق أو بالأمانة التي وضعت عند الأديمين وهي المعرفة ، وأما النوع الثاني فهو يدل على تأييد الله للمؤمنين يوم الميثاق كما يدل على جانب الجبر والقدر فيما طوّل الأديميون به من الصدق والوفاء والعبادة ، فالمعرفة وفق هذا النوع الثاني إنما تتوقف درجتها على مقدار التأييد الميثاقى وعلى جانب من الجبر ، وأما في النوع الأول فتتوقف على نوع من الكسب والإرادة والجهد وهي في النوع الثاني تكون أخلاقية دينية ، وأما في النوع الأول فهي عقائدية حرة إذ تعتمد على الفهم والذهن والعلم والحفظ والذكاء وهي الجانب الآخر من الغفل غير جانب الهداية .

وأما أنوار المنن وثواب الأعمال فهي تدل على ناحيتين أيضاً . ناحية الجبر والقدر في أنواع المنن ، وناحية الإرادة والكسب في أنوار ثواب الأعمال ، فإن الله إذا أراد أن يجتبي عبداً أنعم عليه وجعل في قلبه نور هذه النعمة ، وكذلك إذا لحظ إلى عبد أو إذا صادفته لحظة الله جعل له نورا في قلبه يقابل هذا الحظ الذي لحظ به إليه فيكون هذا النور هو دليل القلب إلى المعرفة وتتفاوت قلوب الأديمين وسيرهم إلى الله تبعاً لتفاوت حظوظهم وأنوار المنن التي ترد على قلوبهم . وأما في ثواب الأعمال فإن الإنسان يأخذ في مجاهدة نفسه والزامها الصدق والوفاء ويحاول أن يتخلق بأخلاق الله فكلما وصل بنفسه إلى درجة في رباستها ومجاهدتها كان له نور هذه الدرجة في قلبه حتى يصل إلى درجة يجتبيها معها الله فأنوار ثواب الأعمال هذه التي ترد على القلب تكون سبباً في تفاوت العباد في درجات المعرفة تبعاً لتفاوتهم فيها حتى يصلوا إلى درجة الجباية فيكون تفاوتهم بتفاوت حظوظهم من أنوار المنن .

والقلب يدفع الأولى في طريق المعرفة فيبدأ في هذا الطريق بالعمل

والكسب وينتهى فيه بالجناية والتأييد الميثاقى والمقاسدىرى . أما الدرجات التى يسلكها فى ذلك والتى تميز بين أنواع المعرفة فهى تنتقل من التقوى الى التهذيب الى التقدم الى الاختصاص الى الحكمة الى الولاية وربائب الانبياء (١) وهذه الدرجات تبدأ بأن يروض الانسان نفسه ويؤدبها حتى يصير حراً من رق الشهوات فاذا بلغ ذلك سار قلبه فى العلا الى الملكوت ، ثم فتح له فى الغيب ثم يصل الى الله ثم يصير من المقربين ومن خاص الأولياء فاذا وصل الى ذلك وقع فى القبضة وصار مستعملاً لله فكبر وعظم شأنه فى القلوب (٢) .

المعرفة اذن تتبع فى اول الامر فكرة المقادير او فكرة الجبر والقدر وهذه المقادير انما قسمت بين الناس فى الاول فادرك كل منهم نصيبه فكانت الحياة بنور الحياة والقسمة بنور العدل والحفظ بنور الفضل (٣) وكان منزلة كل منهم من المعرفة وفق نصيبه فى المقادير .

(ب) القلب « درجات المعرفة » :

٩٨ - وأما الضرب الثانى فيعمد الى تصوير درجات المعرفة وشعبها ويحاول تفسير هذه الدرجات والشعب خلال دراسته للقلب فهو صورة للكون ومرآة ينعكس عليها الوجود ، فدراسة القلب هى دراسة للوجود تبدأ من ظواهره القريبة حتى تنتهى الى أسرارها الاولى او مركز المعرفة فى الكون وموضوعها ، ودراسة القلب هو دراسة لهذه المراحل والدرجات والشعب التى تقع فى الطريق بين الظواهر القريبة وبين هذا المركز الاول ، ودراسة القلب هو دراسة للادراك الانسانى خلال تنقله بين هذه المراحل والدرجات والشعب ، ودراسة القلب تفسير لعملية الاستبطان التى تبدأ من الظاهر الى الباطن تاركة الظواهر الى الجوهر والسمات الى السر ، قاصدة الى السر الاول والحقيقة الاولى أو هى تفسير لعملية المعرفة فى موضوعها ، وفى مراحلها ودرجاتها وشعبها وفى ادراك الإنسان لهذه المراحل والدرجات والشعب .

المملكة الانسانية صورة من المملكة الالهية ، والانسان او الكون

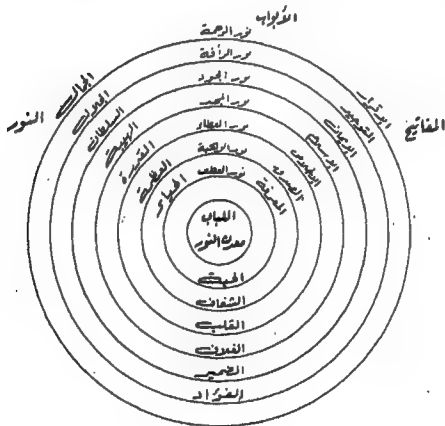
(١) الفرق « التعتن والقبطة » (٢) الفرق « التجبر بالحق وغير الحق » .

(٣) كتاب تحصيل نظائر القرآن ٧٩ .

الصغير هو صورة من الوجود أو الكون الكبير ، والقلب هو مرآة
 ينعكس فيها الوجود فدراسة القلب ومراحل المعرفة فيه هو دراسة
 للكون وشعب المعرفة فيه ، فالقلب هو مركز المعرفة في المملكة
 الانسانية وهو صورة للمعرفة ومركزها في الكون العظيم .

القلب هو معدن النور او معدن المعرفة وهو مستقر سبع مدائن
 من مدائن النور تحيط بهذا النور الاول الذي يوجد في مركز القلب ،
 وكل مدينة من هذه المدائن قد قاضت من هذا النور الاول الذي يوجد
 في مركز القلب .

ولكل مدينة من هذه المدائن باب من النور يكشف عما في بطن
 هذه المدينة من الانوار وعلى كل باب من هذه الابواب ستر يحجب هذا
 النور او يقوم بالحجابه على هذه المدينة التي يقوم ببابها ولكل باب من
 هذه الابواب مفتاح يفتح به ، وهذه المدائن السبع هي : مدينة الملك
 وهو القلب ولها ريش يحيط بها ، ولها اربعة ابواب شارعة في هذا
 الريش ، اما هذه المدن من الخارج الى الداخل ومن الظاهر الى الباطن
 فهي :

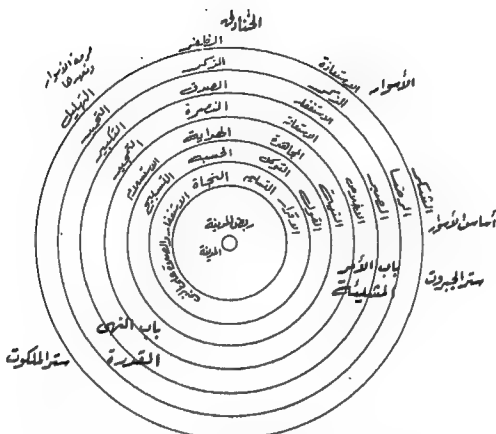


- ١ - الفؤاد وبابها نور الرحمة وحجاب هذا الباب وستره هو الجمال ومفتاحه الاقرار .
- ٢ - الضمير وبابها نور الرافة وحجاب هذا الباب وستره هو الجلال ومفتاحه التوحيد .
- ٣ - الفلاف وبابها نور الجود وحجاب هذا الباب وستره هو السلطان ومفتاحه الايمان .
- ٤ - القلب وبابها نور المجد وحجاب هذا الباب وستره هو الهيبة ومفتاحه الاسلام .
- ٥ - الشفاف وبابها نور العطاء وحجب هذا الباب وستره هو القدرة ومفتاحه الاخلاص .
- ٦ - المحبة وبابها نور الوهبة وحجاب هذا الباب وستره هو العظمة ومفتاحه الصدق .
- ٧ - اللباب وهو معدن النور او المدينة الاولى وبابها نور العطف وحجاب هذا الباب وستره هو الحياء وهو من ستر الملك ومفتاحه المعرفة .

ونور العطف هذا الذي هو باب هذه المدينة الاولى هو من نور القربة ، ونور القربة من نور الشفقة ، ونور الشفقة من نور الارادة ، ونور الارادة من نور المحبة ، ونور المحبة من نور الوهبة او المنحة ، واما ربض هذه المدائن السبع او مدينة الملك هذه فهو الصدر وحول هذا الربض اسوار وخنادق لحمايته ، ويقوم كل سور من هذه الاسوار على اساس ينفرده ، وله نظام خاص في مرمته وتمهده كي لا ينهار ، وعلى هذه الاسوار جميعا بابان شارحان الى دار الحرب وعليهما بوابان لكل منهما كسوته وعمله .

اما هذه الاسوار والخنادق واساسها ومرمتها فهي من الظاهر الى الباطن . كما ياتي :

- ١ - الاستمادة وخندقه الظفر واساسه الشكر وتمهده بالتهليل .
- ٢ - الذكر وخندقه الذكر ايضا واساسه الرضا وتمهده التحميد .
- ٣ - الاستغفار وخندقه العون واساسه الصبر وتمهده التكبير .
- ٤ - الاستمانة وخندقه النصرة واساسه الاخلاص وتمهده التمجيد .



- ٥ - المجاهدة وخندقه الهداية وأساسه النية وعهده الاستسلام .
- ٦ - التوكل وخندقه الحسنة وأساسه القول وعهده التسبيح .
- ٧ - التسليم وخندقه النجاة وأساسه الاقرار وعهده الاستغفار والصلاة على النبي .

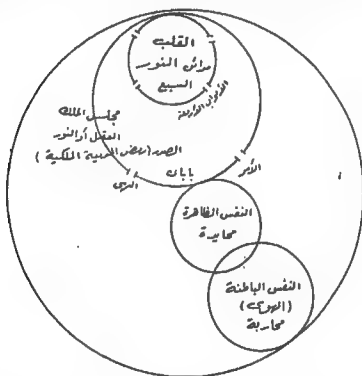
غير أن عهد الأسوار والخنادق ومرمتها يكون بشمانية أشياء وليس بسبعة وهي التحميد والتكبير والتمجيد والاستسلام والتسبيح والاستغفار والصلاة على النبي .

وأما البابان اللذان في ظاهر هذا الرض فهما بابا الأمر والنهي وهما شارعا إلى دار الحرب فيكون منهما الفرو على دار الحرب هذه ، كما يأتي منها أيضا من هذه الدار وعلى هذين البابين يوابان هما المشيئة والقدرة وعلى كل باب من هذه الأبواب سترهما الجبروت والملكوت ولكل بواب من البوابين لباس من نور الوحدانية والألوهية وحشو كل لباس من اللباسين الرافة واللفظ والمعطف والرحمة ، وكل لباس من هذين اللباسين قد نسج بنور السلطان والمظنة والهيبة والتكبرياء .

وداخل هذا الریض فیما یلی المدینة مجلس الملك ومقر التدبیر
وهذا الملك هو العقل أو النور وبین یدیه جنوده وأهوانه ووزرائه وأما
خارج هذا الریض فتوجد مدینة محايدة هی طلبة الملك ومبتغاه ، وهی
النفس الظاهرة وفیما یلیها مدینة أخرى معادية هی النفس الباطنة
وهی مملكة عدوه الذى یغالبه وینازعه هذه المدینة المحايدة أما هذا
العدو فهو الهوى وبین یدیه جنوده وأهوانه أيضا .

(ج) العقل :

والملك الذى الیه تدبیر الأمر فى الصدر هو العقل أو هو النور ،
وهو قائم الى جوار القلب وأما هذا العقل فله صورة وله معنى وتكشف



هذه الصورة وهذا المعنى من أصل خلقه ومن صفته ومن خطر منزلته
وعما احتواه من الأسوار وعما وضع فيه من المعرفة وشعبها ومن أسرار
الكون والخلق .

أما أصل هذا العقل فهو من نور الهيبة إذ خلق منه وهو يحتوى
بعد ذلك على معان أو أسرار تتضمنها حروفه ، فالعقل من ثلاثة حروف

(ع ق ل) ولكل حرف منها معنى وفى كل حرف منها سر من أسرار الخلق .

أما حرف العين ففيه خمسة معان : العزة ، العظمة ، الملو ، العلم ، العطاء .

وأما حرف القاف ففيه خمسة معان أيضا : القرية ، القول ، القرار ، القوام ، القدرة .

وأما حرف اللام ففيه معنى واحد وهو : اللطف .

وهذا اللطف فى معناه وأسراره وأصل خلقه ينفرد بفور خاص .

فاللطف فى أصله من الرحمة ، والرحمة من العطف ، والعطف من الشفقة ، والشفقة من الشوق ، والشوق من الحب ، والحب هذا هو سر الأسرار .

فالحب حرفان : حاء وباء .

فالحاء هى : الحياة ، الحياء ، الحلم ، الحكمة .

والباء هى : البر والبهاء .

ومن الحب هذا كان أصل الأدمى وخلقته : فمن حاء الحب أحيا قلبه ، ومن حاء الحياة (وهى من حاء الحب) أحيا جسده ومن باء البر (وهو من باء الحب) يره بنعم الدنيا ، ومن باء البهاء (وهو من باء الحب أيضا) باهى به الملائكة وخلع عليه بهاءه .

فالعقل يضم هذه المعانى جميعا ويصدر من هذه الأسرار التى تكمن وراء حروفه ووراء مصدر خلقه من مصادر الكون فهو أخيرا من الحب وهو سر الأسرار وقد فاض عنه خلال هذه المعانى والصور .

وأما صورة العقل فهى فريدة أيضا اذ العقل أحسن الخلق وأزينه لبسه الله أحسن الألبسة وأشرفها وحشده باتوار الوحدانية والفردية والكبرياء وكساه بكساء (١) من نور الجمال ونور البهاء ونور الجلال ونور السناء ونور الحسن ونور العظمة ونور الهيبة .

(١) اللباس غير الكسوة عند الترمذى . الكسوة ما يورى الصورة واللباس ما يلبس فوق الثياب . والكسوة لحاجة القلب واللباس لفرح القلب .

وأما منزلته فهي أشرف المنازل أيضا فإن الله حين خلقه قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له ادبر فأدبر ، ثم قال له اقمع فقمع ، فقال بعزتي ما خلقت خلقا أحسن منك ، ولا أجمل منك ولا أشرف منك ، ولا أنبل منك ، خلقتك من نور ، والبستك النور ، وحشوتك بالنور ، وكسوتك النور ، وقربتك بالنور ، وأمدتك بالنور ، وأسكنتك معدن النور ، فانا النور ، ومعرفتي نور وكلامي نور ، وأنت من نور النور ، فانت نور على نور ، أهدى لنوري من إ شاء من عبادي .

وأما النور وهو ما يطلق على الملك الذي إليه التدبير في الصدر فهو نور المعرفة وهو النور الأشرف الذي فاضت منه الأنوار جميعا ، والأنوار تسعة وهي كلها من نور الله .

أما الأول فهو نور الشمس ، والثاني نور القمر ، والثالث نور الكوكب ، والرابع نور النهار ، والخامس نور البرق ، والسادس نور النار ، والسابع نور الأيمن ، والثامن نور الجواهر ، والتاسع هو رأس الأنوار وملكها .

والنور التاسع هذا هو نور المعرفة خرج من الوجدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهية ويشير إلى الفردية ، وأما الأنوار الثمانية الأخرى فقد بدت من ملكه وقدرته .

والنور الذي بدا من الوجدانية أشرف من ذلك الذي بدا عن الملك والقدرة ، فالأول يرى به الظاهر والباطن لأنه نور الباطن ، وأما الثاني فهو نور الظاهر فلا يرى به إلا الظاهر فقط . والأول فاض من الوجدانية وعليه لباس الربوبية ويدل على الألوهية ويشير إلى الفردية أي أنه يحوى جميع الأسرار وعلم السمات سواء منها ما يتصل بالذات أو الصفات .

وهذه الأنوار جميعا فاضت عن نور الله فهو أصلها إلا أن نور المعرفة هو أشرفها وأعلاها وإن كانت الأنوار الأخرى لا تحرم أسرار هذا الفيض ، فالشمس لباسها الباطن الضوء ، ولباسها الظاهر من نور العرش ، والقمر لباسه الظاهر نور الكرسي ، فالشمس والقمر فاض نورهما عن العرش والكرسي ولذلك كانا أبعد الأنوار من مصادر المعرفة خلافا للأنوار الأخرى التي فاضت عن الله مباشرة ولم تقض من خلال العرش أو الكرسي ، وأشرف هذه الأنوار جميعا هو نور المعرفة الذي خرج من الوجدانية

أى الذات ولم يفض عن الملك والملكوت ، فنور الملك والملكوت من نور
الوحدانية والذات .

وهذا الملك الذى اليه التدبير فى الصدر سواء كان ما يطلق عليه
هو اسم العقل أو النور فهو فى جوهره شئ واحد وفى معرفته سر
واحد الا وهو النور وهذا النور اما أن يكون نور الوحدانية وهو نور
المعرفة أو نور الهبة وهو نور العقل .

(د) المعرفة والولاية :

٩٦ - ما هو الدور الذى يقوم به القلب فى المعرفة وما هى منزلته
من مصادر المعرفة الأخرى ؟ فى وصف الترمذى للقلب والصدر والعقل
رأينا أن القلب لا ينفرد وحده بالمعرفة الإنسانية وانما يشاركه فى دوره
أو يعاونه العقل أو النور وهو ملك التدبير فى الصدر ، كما يعاونه
الذهن والفهم والحفظ والدكاء والعلم وهى أمان القلب فى الصدر ،
فالمعرفة دور مشترك بينه وبين العقل والصدر ، ويقوم كل واحد من
هذه الثلاثة بنصيبه من هذا الدور المشترك ، فما هو نصيب كل واحد
من هذه الثلاثة ، وما هو وجه الشراكة بينه وبين الآخرين .

المعرفة على ثلاث درجات : معرفة بالآء الله ، ومعرفة بتسديده ،
ومعرفة بصنعه (١) ، أو هى معرفة بالله ، ومعرفة بحق الله ، ومعرفة
بأمره ونهيه ، أو هى معرفة بذات الله ، ومعرفة بصفات الله ، ومعرفة
بتكاليفه ، أو هى معرفة بالأسرار ، ومعرفة بالسمات (٢) ، ومعرفة
بالاحكام ، أو هى معرفة بالحكمة الباطنة والبالغة ، ومعرفة بالحكمة
الظاهرة (٣) ، ومعرفة بالظاهر ، أو هى معرفة بالباطن بنوعيه ، أو يعلم
الحقيقة ، ومعرفة بالظاهر أو يعلم الشريعة (٤) . والعباد فى المعرفة على
طبقات ثلاث : علماء بالله وسمات نوره وهو علم الأسرار ، وعلماء بتدبير
الله أو بسمات الحكمة وهو علم السمات ، وعلماء بأمور الله وهو الحلال
والحرام (٥) .

ومصادر المعرفة كما رأينا فى وصف الترمذى للصدر هى : القلب ،
والعقل ، والصدر ، أو هى « الذهن والحفظ والفهم والدكاء والعلم » .

(١) كتاب نوادر الأصول ١٤١ . (٢) كتاب نوادر الأصول ٣٣٠ ، ٣٣١ .
(٣) كتاب الفروق ٩١ ب . (٤) كتاب المسائل المكتونة ٤٠ . (٥) كتاب نوادر الأصول ١٤٠ .

فكل واحد من هذه الثلاثة يقوم بدرجة من درجات المعرفة فالقلب يدرك آلاء الله وسمات نوره وما هنالك من أسرار ، والعقل يدرك تدبير الله وسماته وما هنالك من الحكمة والأمثال العليا والأسماء الحسنى ، والصدر بما يوحى من الدهن والحفظ والفهم والدكاء والعلم يدرك أمور الله وهي الحلال والحرام وهي من وادى الشريعة .

والفروق بين هذه الأنواع الثلاثة من المعرفة وبين مصادر ادراكها ليست من الوضوح والتحديد كما نرسمها الآن فهي متداخلة في بعضها ، ينطوى أحدها على الآخر أو يكمن فيه ، وقبل أن ينتهى نوع منها انما يأخذ بطرف الآخر وجميعها تتمثل في معرفة القلب الأخير فالباطن انما يحوى الظاهر والباطن ، والحكمة العليا انما تحوى الظاهر وعلم الشريعة ، والقلب انما هو حاكم على العقل ، والعقل يحكم على الدهن والفهم والحفظ والعلم فهي من أموانه وجنوده . « المكتوب على القلب من خبر الإيمان قوله أنتم لى علمتم أو لم تعملوا (العقل ، الصلم ، المعرفة ، الحفظ ، الدهن ، الفهم) فاستنارت هذه الأشياء بنور تلك الكلمة المكتوبة على القلب » (١) .

فالقلب هو مصدر المعرفة العليا والأسرار الباطنة والحكمة البالغة ، ولكن كيف يستطيع القلب دون سواه ادراك هذه المعرفة العليا والاتصال بالأسرار الباطنة والوصول الى الحكمة البالغة . وما هو استعدادده الخاص الذى انفرد به حتى بلغ به هذه الغاية .

الأسرار العليا والآلاء والذات وسمات الأنوار هي موضوع الحكمة العليا أو البالغة أو هي موضوع المعرفة حين تصل الى آخر درجاتها ، وهي نفسها مصدر المعرفة فى الكون وهي تدل على نفسها وتقود القلوب اليها ، فأنوار السمات انما تنبثق عن الذات لتدل عليها ، والآلاء انما تصدر عن الذات لتدل عليها ، والأسرار انما يعرف كتبها بالوقوف على آثارها ، وعلى قدر صلة هذه الآثار بالذات وقربها منها على قدر دلالتها عليها .

واقرب هذه الآلاء وسمات الأنوار من الذات هي أقواها هداية للقلب فى طريقه نحو المعرفة اذا استطاع أن يدرك هذه الآلاء والسمات ، وهكذا كانت هذه الآلاء والسمات وأسرار الملكوت هي طريق المعرفة الى

(١) كتاب المسائل المكتوبة ٢٢ .

الله « كان الله ولا شيء فإراد أن يعرف فخلق ملكه وربوبيته » وهى نفسها موضوع المعرفة فإذا اخذ القلب فى ادراكها فلا ينتهى بها الا الى الذات اذ خلقت لتدل عليها .

مثل المعرفة فى هذا مثل الملك الذى أراد أن تقف على مقدار عظمته وجلاله وسلطانه فى ذاته وفى آثاره ، فأرسل اليك مايدلك عليه وعلى آثاره ، فأرسل اليك شعاره ورمز مملكته ، فإذا كنت بعيداً عن حدود مملكته فإن كل ما تراه مما يحمل رمزه وشعاره إنما يدلك على هبة هذا الملك وجليل خطره ، فإذا رأيت له جنداً أو سرايا أدركت منها مقدار قوته وعظمته ، وإذا رأيت له قافلة أو تجارة أدركت منها مقدار ثرائه وإذا رأيت له سفراً أو عالماً أدركت مقدار عظيمة ملكه وحضارته ، فإذا دنوت من مملكته فجزت فيها لم يعد لك حاجة الى شعاره أو رمزه وإنما تشاهد مملكته من قرب فترى تدبيره وحكمه فتقف على عدله وضبطه وحيه لرعيته فتعرف شمائله وأخلاقه فى تدبيره وسياسته ، فإذا انتهيت الى حضرته ودنوت من قصره وجست خلال هذا القصر مستجلباً أسرارهم مستعرضاً ذخائره وكنوزه راعك ما لهذا الملك من القدرة والعظمة والجلال فإذا انتهيت اليه ومثلت بين يديه تفشاك من اجلاله واعظامه وهيبته ما يجعلك تخر له ساجداً ، فأنت خارج مملكته تعرف هذا الملك بشعاره ورمزه الذى ارسل به اليك وأنت داخل مملكته تعرفه بتدبيره وأحكامه وقوانينه التى تشاهدها ، وقد تشاهد من الأحكام والقوانين ما يجريه بعض العمال من عند أنفسهم ، الا أن ذلك لا يلتبس عندك لما علمته من صفة تدبيره وحكمه ، فأنت تستطيع أن تميزه من غيره ، فإذا انتهيت الى حضرته فقد تشبه عليك بغيرها من بلاد المملكة ولكنك تستطيع أن تميزها بما انفردت به حتى اذا انتهيت الى قصره كنت عرضة لأن يشتبه عليك بغيره من قصور عظماء المملكة ، ولكنك حين تستعرضها جميعاً إنما تعرف هذا القصر وتفرد به وكذلك اذا انتهيت الى الملك فأنما تعرفه من بين حاشيته بما انفرد به من الجلال والبهاء والعظمة والسلطان حتى اذا عاينته عرفته مشاهدة ومعاينة ، فأنما كان ذلك الى هذا الملك شعاره ورمزه أولاً ثم ما علمته بعد ذلك من صفة تدبيره وحكمه وما ميزته له من صفة جلالة وعظمته التى انفرد بها ثم معاينتك له آخر الأمر .

المعرفة إذن على درجات فى كل درجة يستجلى العارف جانباً من موضوع معرفته ، ودليله فى معرفته هذه أو مصدر معرفته هو جزء

من موضوع معرفته الأصلية ، وإنما سبق إليه هذا الجزء ليهديه الى المصدر الأصلي الذى هو موضوع معرفته ، وهذا الدليل أو الأثر إنما يدل على جانب هذا المصدر الذى يمثل فقط ، ولكنه اذا كان يمثل جميع جوانب هذا المصدر فهو يدل عليه من جميع نواحيه ، وهذا الدليل إنما يسبق الى العارف ليكون دليلاً الى المعروف ، وليحقق به عينية هذا المعروف .

والدليل الذى أرسله الله لعبده ليعرفه به ليس شمعاً أو رمزاً ليبدل على ملكه فقط وليس وصفاً لتدبيره وعدله ليبدل على حكمته فحسب ، ولكنه دليل يتمثل فيه كل جوانب الذات الإلهية ليبدل عليها فى كل نواحيها وجوانبها هو دليل من النور تكمن فيه كل أنوار السموات ركزت واختزلت وقذف بها فى قلب الأدمى لتكون دليلاً الى ربه ، فهذا النور أو نور القلب هو دليل العارف الى ربه وهذا النور هو الذات الإلهية فى أنوار سمائها جمعت وركزت فكان منها نور المعرفة الذى هو نور الأنوار خرج من الوحدة وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهية ويشير الى الفردية ، وأما كل نور عداه فانما يصدر عن جانب واحد من جوانب الذات .

المعرفة اذن هى معرفة هذا الدليل وتحليل هذا النور الذى قدسه الله فى قلب العبد يوم المقادير ليبدله عليه ويهديه اليه ، وتتوقف درجتها على درجة هذا التحليل وهذا النور هو نور المعرفة ، وللقلب فى تحليله طريقتان :

١ - أما الطريقة الاولى فهى طريق المشاهدة الباطنة اذ يقوم بتحليل هذا النور عن طريق استبطائه ومحاولته الوصول الى لبه وأسراره .

٢ - وأما الطريقة الثانية فهى طريق المشاهدة الخارجية اذ يقوم القلب بتحليل هذا النور خلال نور العقل الذى يرتسم أمامه فى الصدر .

١ - المشاهدة الباطنة :

القلب بضعة من لحم ولكنه مستقر أنوار المعرفة ، فالنور يستقر فى الجسد فينشأ من أوله الى آخره ، ولكن هذا النور ينقسم

الى مناطق أو درجات فما كان منه فى الخارج فهو غير الذى يكون فى الداخل ، فكلما تقدمنا نحو الداخل وجدنا النور أكثر تركزا وقوة . حتى نصل الى الباب فيكون هناك معدن النور .

القلب سبع مدائن من النور وهو أيضا سبع مناطق متداخلة تكون كل منطقة منها مدينة من مدن النور السبع وعلى كل مدينة باب ولكل باب مفتاح وعلى كل باب ستر وحجاب .

ما هى الصلة بين كل نور من أنوار هذه المدن وبين نور المدينة التى تليه ؟

وما هى الصلة بين كل باب من أبواب هذه المدن وباب المدينة التى تليه ؟

وما هى الصلة بين كل مفتاح من مفاتيح هذه الأبواب وبين مفتاح المدينة التى تليه ؟

ثم ما هى الصلة بين هذه الأنوار جميعا وبين معدن النور الذى فى الباب ؟

ان معدن النور الذى فى الباب هو معدن هذه الأنوار جميعا فهو مصدرها الذى تصدر عنه وهو أصلها الذى تتولد منه وهو البذرة التى تكمن جميعها فيها ، وهو النور الذى اختزلت فيه جميعها وركزت ، وهو الذى يمثلها جميعا ويحتوى أصولها جميعا . ولكن كيف تفرعت جميع هذه الأنوار منه أو كيف فاضت منه أو كيف تولدت منه ؟

ان الشجرة تتفرع عن البذرة فيكون فيها الفصوص والفروع والشعب . وشجرة المعرفة هذه قد تتفرع من معدن النور فيكون منها شعب المعرفة السبع أو مدائن الأنوار السبع « الجمال . الجلال . السلطان . الهيبة . القدرة . العظمة . الملك أو نور الرحمة . نور الرأفة . نور الجود . نور المجد . نور العطاء . نور الألوهية . نور العطف » ، ولكن هذه الشعب لابد أن تكون من نوع واحد ويكون ما يتصل بها من الأبواب والحجاب والمفاتيح من نوع واحد أيضا ، كما تكون فصوص الشجرة ولما راقها وأوراقها - مهما تعددت - من نوع واحد أيضا .

ان المدينة من النور قد تفيض من المدينة التى تليها وهى بدورها قد تفيض عنها مدينة أخرى فيكون من ذلك سبع مدائن من النور

فاضت كل واحدة منها عن الأخرى وفاضت جميعها عن المدينة الأولى وهى معدن النور ، ولكن على أى نظام يجرى هذا الفيض ؟ هل يجرى على أساس الاختلاف فى الدرجة أو فى النوع أو فيهما معا ؟ ومعنى ذلك هل تكون المدينة الثانية والثالثة حتى السابعة من نفس نوع المدينة الأولى لا تختلف عنها الا فى درجة قوتها ، أو أن المدينة الثانية تختلف فى نوع نورها عن المدينة الأولى حين تفيض عنها ، وإذا كان ذلك فما سر الاختلاف النوعى ؟ هل هو الدرجة أيضا أو هو شيء آخر ؟ .

ان الأنعام تختلف فيما بينها ، ولكنها تصدر جميعها عن وحدة أولى وهذه الأنعام انما تختلف فى نوعها تبعا لاختلاف درجتها فى وحدتها ، وان الأعداد مهما كثرت فان مردها الى الأعداد العشرة الأولى لم هى بعد ذلك تتركب منها وتتوافق فيكون منها هذه الكثرة العظيمة التى لا تقع تحت حصر أو عد ، وان الكلمات مهما كثرت واللفاظ مهما تعددت فان مردها حروف الهجاء وعن تألف هذه الحروف واختلاف طريقة هذا التألف تنتج هذه الكثرة العظيمة من اللفاظ واللغات .

ان الأمثال العليا والأسماء الحسنى والسمات والصفات مهما كثر عددها فان مردها الى شعب المعرفة السبع وان الأنوار مهما كثرت ومهما اختلف نوعها أو عددها فان مردها كذلك الى الأنوار التسعة .

والأعداد والحروف والأنعام تتركز كل طائفة منها فى العدد أو الحروف أو النعم الذى تبدأ منه فالأبجدية تتركز جميعها فى الألف والأعداد تتركز جميعها فى الواحد والأنعام تتركز فى النعم الأول ، ثم فاضت هذه الكثرة عن هذا الأول فيضا اختلفت فيه فى نوعها تبعا لاختلاف درجتها ، وكذلك الأنوار والمعرفة انما تتركز جميعا فى النور الأول الذى هو معدن النور والذى فاضت عنه فيضا اختلفت فيه فى درجتها ونوعها .

أما هذا النور الأول فقد فاض بدوره عن نور آخر ، ولكنه ليس خارجا عنه بل هو كامن فيه ، أو لعله فاض عن سر آخر يكمن فيه كذلك ، فهذا النور الأول انما يفيض عن الاسم الأعظم أو عن الحرف الأعظم من هذا الاسم الذى فاضت عنه جميع الأنوار والأسماء والصفات وشعب المعرفة وهكذا نجد أنفسنا مع الترمذى أمام نظرية حرفية يفسر بها الكون والوجود والمعرفة .

ان للمعرفة سبعة حجب وهى : ملك الرحمة ، ملك العظمة ، ملك الجلال ، ملك الجمال ، ملك البهاء ، ملك البهجة ، ملك السلطان .
ومؤلاهم حجاب الله لم يطلعهم على اسمه المكنون الذى خلق به
السموات والارض (١) . وهذه السبعة هى شعب المعرفة أيضا وهى
ترجع جميعها الى ملك الملك وهى المرحلة الأخيرة وفيها يلاحظ العبد
القدرة (٢) .

وهذه السبعة مع اختلاف يسير هى التى تكون مدائن النور فى
القلب مع مايتصل بها من ستور وحجب وأبواب وهى ترجع أيضا الى
ملك الملك الذى يكون فى اللباب أو يكون فى معدن النور .

وهذه الشعب أو الحجب مهما اختلف نوعها فمرجعها الى نوعين :
ملك الجمال وملك الجلال أو الربوبية والالوهية أو الحكمة والمنة ثم
مرجع هذين النوعين بعد ذلك الى ملك الملك ، فوجدنا شأن بنى اسرائيل
يجرى على سبيل العدل وأساس الربوبية وشأن هذه الأمة يجرى على
سبيل الفضل والالوهية (٣) . يكون القلب عند الله فى ملك الجمال
أو ملك الجلال أو ملك الملك . فمن كان فى الأولى غلب عليه الانس فى
الدنيا والآخرة ، ومن كان فى الثانية غلب عليه الهول فى الدنيا والأمن
فى الآخرة ، ومن كان فى الثالثة وهو الخطوة التى ينقطع علم الصفات
عندها فيكون فى الدنيا مستعملا بالله وفى الآخرة صاحب الدلال (٤) .

الحكمة من العدل والعدل من الربوبية والربوبية من الملك والقدرة
والمنة من العطف والعطف من الفضل والفضل من الجمال (٥) . فمرجع
هذه الشعب جميعا الى ملك الملك خلال المنة والعدل والربوبية والالوهية
أو الجمال والجلال .

والأنوار كذلك مرجعها نور واحد هو نور العطف أو معدن النور ،
وهذا النور هو من نور القربة ونور القربة من نور الشفقة ونور الشفقة
من نور الإرادة ونور الإرادة من نور المحبة ونور المحبة من نور الوهبة
أو التن وهو علم دقيق لا يمكن فحصه .

(١) المسائل المكونة ٦ و ٤٠

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه ١٧٠

(٤) كتاب نوادر الأصول ٩٩ .

(٥) المصدر نفسه ٩٨

والجمال والجلال كما أسلفنا قبل ذلك إنما فاضا عن الحب والسلطان ، والحب والسلطان إنما هما جانبان لملك الملك فاضا عنه أو ان أحدهما قد فاض عن الآخر ، فالسلطان إنما فاض عن الحب ، والحب هذا هو المعدن الأول في ملك الملك ، وكذلك الحب هو النور الأخير الذى فاض عن الوهبة وفاضت عنه الأنوار وكان سر هداية العبد الى ربه اذ بدأ الذكر من خلال ملك الوهبة « فالذكر الأول بدؤه من الله من ملك البهجة اشتاق الى الموحد لانه محبوبه فهاج من الفرح الذى له بالعبد فهاج فرح العبد من العبد من معدن المعرفة فاضاء الصدر فأبصرت عيننا الفؤاد فارتحل القلب المختلط برسمة الفؤاد الى الله مشتاقا » (١) .

الحب اذن فى صورة النور أو فى صورة شعب المعرفة من الجمال والجلال هو الذى قذف فى قلب الأدمى ليكون دليله الى ربه وعنه فاضت شعب المعرفة الأخرى أو الأنوار الأخرى التى تكون المراحل التى يمر فيها العبد فى تحليله لهذه الشعب لوصوله الى معدن النور أو ملك الملك .

وهذه الشعب وهذه الأنوار وما يتصل بها نوعان :

١ - فهى المعانى الكلية التى إليها مرجع الجوانب فى هذا العالم والوقوف عليها هو الوقوف على علم الأسرار وذلك مثل الوقوف على الأعداد التسعة الأصلية لمعرفة سائر العدد « الجمال مأخوذ من الجملة وهو جملة الحسن أى الحسن جزئى والجمال كلى » (٢) .

٢ - وهى الدرجات التى يسير فيها القلب حتى يصل الى الغاية التى يطلبها من المعرفة فهى تشمل أحواله وما يرد عليه من الآلاء والمنن « نور الرحمة . الرافة . الجود . المجد . العطاء . الألوهية . العطف أو الجمال . الجلال . السلطان . الهيبة . القدرة . العظمة . الحياة » كما تشمل درجته من درجات الصدق والعبودية والعمل « الاقرار . التوحيد . الإيمان . الإسلام . الاخلاص . الصدق . المعرفة » .

المعرفة اذن هى المشاهدة الباطنة أو هى معرفة هذه المعانى الكلية بتحليل هذا النور الذى وضعه الله فى قلب العبد ليكون دليله اليه

(١) كتاب المسائل الكتونة ٤٣

(٢) كتاب الفروق ٧١ .

وهذه المعرفة هي تأمل باطنى يجوز فيه القلب درجات المعرفة هذه خلال أحوال وواردات ينشأ كل منها عن معنى من المعانى الكلية التى يقوم فيه القلب وهى بعد ذلك درجات من درجات الصديق والعبودية يقوم بها العبد-للتحقق له هذه المقامات من المعانى الكلية ، وآخر هذا الطريق هو ملك الملك أو الخطوة حيث تنقطع الصفات فيكون العبد مستعملا بالله فى الدنيا ويكون صاحب الدلال فى الآخرة .

٢ - المشاهدة الخارجية :

ولكى يستطيع القلب أن يقوم بتأمله الباطنى كى يصل الى ما وضع فيه من المعرفة فقد وضع أمامه موضوع للتأمل الخارجى يعينه على استجلاء ما فى نفسه خلال تحليله لهذا الموضوع .

أما موضوع هذا التأمل الخارجى الذى وضع أمام بصر القواد فهو العقل أو النور وهو صورة من الكلى الأعظم يضيء نور أمام القلب فيتبين خلال هذا النور المعانى الكلية التى كمننت فيه فيبصر على ضوئها نفسه وما ركب فيه من معرفة ، والعقل هو أحسن الخلق وأزينة البسه الله أحسن الألبسة وأشرفها ، وحشاه بأنوار الوجدانية والفردية والكبرياء ، وكساه بكساء من نور الجمال ونور البهاء ونور الجلال ونور السناء ونور الحسن ونور العظمة ونور الهيبة . والنور خرج من الوجدانية وعليه لباس الربوبية يدل على الألوهية ويشير الى الفردية .

وهذا الكلى الذى وضع أمام القلب ليتأمله لا يختلف كثيرا من ذلك الكلى الذى وضع فى لبايه ليستطنه ، فنور المعرفة فى القلب أو معدن النور لا يختلف كثيرا عن نور العقل أو النور . الا أن القلب هو الذى ينفرد بالتأمل ، أما الظاهرى (للعقل) وأما الباطنى (لمعدن النور) وهذا التأمل أو البصر والسمع هو للقواد أو للقلب ، ومعنى ذلك أن القلب هو الذى ينفرد بادراك الكلى سواء كان ذلك الكلى هو العقل أو هو معدن النور .

وسر الإدراك والمعرفة الذى وضع فى القلب هذا لا نلتسمه بعيدا عن معدن النور الذى وضع فيه ، فمعدن النور يرجع فى مصدره الأول الى نور الحب ونور الوهبة وينور الحب هذا أحيا قلبه فالقلب انما يحيا بالحب وادراك القلب انما يكون لما فى معدن النور من الحب أو لتلك المحبة اللاحقة بحبة القلب . وأما نور العقل أو نور المعرفة فهو من نور

الميبة وما فى العقل من حب انما هو مقدار ضئيل خلال اللطف «واما اللام (لام العقل) فيه معنى واحد وهو اللطف واللطف فى أصله من الرحمة والرحمة من العطف والعطف من الشفقة والشفقة من الشوق والشوق من الحب ، والحب حرفان حاء وباء ، فالحاء : الحياة والحياء والحلم والحكمة . والباء : البر والبهاء ، ومن الحب هذا كان أصل الأدمى وخلقه ، فمن حاء الحب أحيا قلبه ، ومن حاء الحياة وهى من حاء الحب أيضا أحيا جسده ، ومن باء البر - وهو من باء الحب - بره بنعم الدنيا ومن باء البهاء -وهو من باء الحب أيضا - باهى به الملائكة وخلع عليه بهاءه » ، فالحب فى القلب هو بمقدار أكثر وأكبر مما هو منه فى العقل وهو فى معدن النور أكثر منه فى نور المعرفة ، ولذلك اختص القلب بالحياة أو الإدراك ، فالكلى الذى فى القلب (معدن النور) يختلف عن الكلّى الذى فى العقل بما اختص به من ادراك وتأمل .

معرفة القلب اذن نوعان : مشاهدة باطنة وتأمل خارجى ، وعن التقاء هذين النوعين تكون المعرفة فهى من التقاء نور القلب الذى يخرج من مدينة الأنوار السبعة خلال الأبواب الأربعة الشارعة الى الصدر بنور العقل الذى يضىء أمام بصر الفؤاد . فاذا التقى النوران ابصر الفؤاد نوعى القلب ما أبصر الفؤاد فتكون المعرفة . ولا يلتقى النوران حتى يتجانسا .

وأما الضرب الثالث فهو يعتمد الى استقصاء الصور المختلفة التى تبدو فيها الحقيقة الأولى التى هى موضوع المعرفة ، وإذا كان الضرب السابق قد عمد الى بيان درجات المعرفة ووضوحها خلال هذه الدرجات تحت اسم سمات الأنوار أو الآلاء فإن هذا الضرب يعتمد الى بيان صور المعرفة المتعددة تحت اسم السمات أو الأسماء والأمثال .

أما سمات الأنوار أو شعب المعرفة السبع فهى بالنسبة الى الأسماء والأمثال أو علم السمات بمنزلة الأحرف التسعة الأولى من سائر العدد أو هى بمنزلة الأبجدية من سائر كلمات اللغة وأسمائها فشعب المعرفة هذه أو سمات الأنوار هى الأصول التى تتكون من تألفها على صفة خاصة سمات المعرفة أو الأسماء والأمثال .

وهذه السمات أو الأسماء والأمثال من الكثرة حتى انها لا تقع تحت حصر كما أن الأعداد وكلمات اللغة لا تقع تحت حصر ، ولكنها لا تكون جميعا فى درجة واحدة فمنها الأمثال العليا والأسماء الحسنى التى

هى بمنزلة الكلى من الجزئى أو بمنزلة الأصل من الفرع فهذه الأمثال والأسماء هى الصور العليا التى تتجلى فيها المعرفة فى نواحيها المختلفة وأدراك هذه الأسماء والأمثال هو أدراك المعرفة أو الحقيقة الأولى فى تجلياتها المختلفة ونواحيها المتعددة المتسببة .

والأمثال العليا والأسماء الحسنى خلقها الله ليتجلى فيها وتكشف عن ناحية من نواحي صفات ذاته وليعلمه خلقه خلال هذه الصفات التى تجلى فيها ، لأن هويته لا تدرك فى الدنيا ولا فى الآخرة وأما نظر العباد إلى الصفات (١) . وهذه الصفات هى تجليات عالم الشهادة ليدل على عالم الذات أو القيب « القيب ما بطن فى الذات والشهادة ما ظهر من الملك والجمال والجلال والمظمة والرحمة والبهاء والبهجة والسلطان وما أبرز من الرافة والحب والشفقة » (٢) .

فمعرفة العباد تتعلق أذن بالأمثال العليا والأسماء الحسنى أو بعلم السمات . والأسماء الحسنى هذه هى أسماء الله التى تجلى فيها لتكشف عن صفاته . والأمثال العليا من معدن الحكمة ، فعامة الحكمة فى الأمثال لأن الأمثال أنموذج الآخرة والملكوت ، وبإلخلق حاجة إلى ممانية الأجل وإنما يعاينونه بالعاجل (٣) . « ضرب الله مثلا » أى صفة للذين آمنوا ليتمثلوه (المثال) ، فيطلبوا هذا المثال فى أنفسهم (٤) ، وأما السمات فإن اتقائها حسسو ما فى الأمثال العليا والأسماء الحسنى فتلك حكمة الخلق والعق موكل بها (٥) .

ولكن كيف تكون معرفة الأسماء الحسنى والأمثال العليا ؟ .

أخرج الله تعالى أخلاقه لعباده من باب القدرة ثم خزنها للعباد فى الحزائن لتكون الطريق إليه لمعرفته ، أما صفة هذه المعرفة فإنها تجرى على نظام خاص .

قسم الله أخلاقه على أسمائه الحسنى ، وهذه الأخلاق مائة وسبعة عشر خلقا أكثرها مما تسمى به والذى لم يتسم به هو داخل فيما تسمى به لأن اللين والرزانة من الحلم والرحمة والعفاف من النزاهة والطهارة (٦)

(١) كتاب المسائل المكتوبة ١٨ . (٢) المرجع السابق ٢٥ . (٣) كتاب نوادر الأصول ٢٨ .

(٤) كتاب نوادر الأصول ٢٥٦ . (٥) المرجع نفسه ٣٣٠ . (٦) المرجع نفسه ١٠٤ ، ١٠٥ .

فأخرج أخلاقه من الخزائن وقسمها على أسمائه وأمثاله العليا (١) .

وقسمة المعرفة على الخلق تجرى بعد ذلك وفق حظهم من الأخلاق
نشكل آدمي أو نبي مفطور ومجبول على بعض هذه الأخلاق اذ وهبها الله
له يوم المقادير « وان هذه الأخلاق تفضل الله بها على عبده على قدر
منازلهم عنده فممنح انبياءه منها فمنهم من أعطاه منها خمسا ومنهم من
أعطاه منها عشرا أو عشرين أو أكثر من ذلك أو أقل » (٢) ، وهذه الأخلاق
تكون هي دليله على المعرفة فمن وهبه الله خلقا من هذه الأخلاق وهبه
نور الاسم الذي يقابله فيبصر هذا الاسم ويدركه لكل اسم من أسماء
الله نور وكل اسم من أسمائه يقابله خلق أو خلقان من أخلاق الله فمن
وهبه الله هذا الخلق وهبه نور هذا الاسم فأشرق في صدره فيبصر
به « (٣) » .

المعرفة اذن على مرحلتين : المرحلة الأولى هي الأخلاق والمرحلة
الثانية هي معرفة نور الأسماء أو الصفات ، ولابد للثانية من الأولى
فلا يصل العارف الى الله ولا يدرك صفاته حتى يكون له من الأخلاق
حظوظ هذه الأسماء ، وأنه ليدرك من المعرفة ومن صفات الله بقدر ما له
من الأخلاق فاذا كان له خمس أو عشر أدرك من المعرفة ومن صفات الله
على قدر ما يقابلها من الأسماء ، واذا كان للمريد من الأخلاق ما يجعله
يبصر أنوار الأسماء جميعا فممنها يكون وصل الى الدرجة العليا من
المعرفة وهناك يصل الى نور اسمه (الله) فهو مجمع الصفات والأخلاق
وهو أصل مجمع القلوب والمعرفة « مجمع القلوب عند اسمه الله ثم
صدروا من عند المجمع » (٤) .

اما هذا الخطف العظيم فليس سهلا ولا ميسورا فكل نبي كان له
حظ من خلق أو خلقين الى عشرين ، وكان له من نور الأسماء ما يقابل
هذه الأخلاق ، وأرسل كل نبي ليكون صورة للخلق يتجلى فيه هذا
الخلق والاسم الذي وهبه الله ، فكان كل نبي يظهر خلقا من أخلاق الله
واسما من أسمائه حتى أتى محمد صلى الله عليه وسلم ليتيم هذه
الأخلاق جميعا فكان له من الأخلاق والأسماء ما لم يوهب للانبياء

(١) المرجع نفسه ٣٥٠ . (٢) المرجع نفسه ٢٥٩ . (٣) المرجع نفسه ١٠٥ .

(٤) كتاب المسائل المكتوبة ١٣ .

السابقين ، ولئلا ولي او عارف او صديق صورة لبعض هذه الاخلاق
والاسماء العليا .

معرفة الاسماء تتوقف على حفظ الاخلاق ولا يكون نور الاسم
الا من الخلق الذي يقابله . فعلى قدر حفظ الادمي من الخلق يكون حفظه
من المعرفة وهذا الحفظ يتبع ثلاث حالات :

اما الحالة الاولى فهي الفطرة او البجيلة الاولى فان الله قسم الحفظ
بين العباد يوم القادير ونسب بينهم الاخلاق ونطرحهم عليها واخرج لهم
ذلك من خزائن مننه ومواهبه .

واما الحالة الثانية فهي التخلق فمن لم يفطره الله على خلق من هذه
الاخلاق قدر له في عمله معرفة هذا الخلق والتخلق به ، فلا يزال
يتخلق به حتى يكون طبعاً فاذا كان ذلك وهب الله نور الاسم الذي يقابل
هذا الخلق . « فاخلاق الله تعالى اخرجها لعباده من باب القدرة وخزنها
للعباد في اعزائنه وقسمها على اسمائه وامثاله العليا فاذا اراد بعبد خيراً
منحه منها خلقاً ليدر عليه من ذلك الخلق فعلاً حسناً رجيئاً بهياً .
فجبله في بطن امه على ذلك الخلق واذا لم يكن مجبولاً بذلك الخلق
في بطن امه قدر له علم ذلك وحسنه وبهاده ليتخلق العبد بذلك وتخلقه
أن يحمل نفسه على ذلك حتى تعتاد نفسه » (١) ، ومن اشرق في صدره
نور اسم من اسماء الله كانت له تلك الاخلاق التي لذلك الاسم هذا
للمجبولين ومن تخلق بذلك الخلق ولم يكن جبيل عليه كان تخلقه طهارة
لصدره وقلبه من دنس الخلق السيء الذي هو ضد هذا الخلق فاذا
تطهر من سيئ الاخلاق لتخلقه بمحاسن الاخلاق بجهد وكد شكر الله
له ذلك فوجد قلبه طريقاً الى ذلك الاسم .

واما الحالة الثالثة فهي الحفظ او النظر فان الله في كل يوم ٣٦٠
نظرة اذا اصابت واحدة منها أحداً وهب الله له حفظاً اشتق له من اسمه
ذلك الحفظ ووقفه الى ما فيه من خلق « ان الله يشتق للعباد من اسمائه
حظوظاً مثل وصف عالم وحكيم » (٢) ، « فاذا اراد الله بعبد خيراً وفقه
لاخلاقه فتخلق بها واذا اراد الله بعبد شراً خلى بينه وبين اخلاق

(٢) كتاب الفروق ٦٣٨ .

(١) كتاب نوادر الاصول ٣٥٩ .

ابليس » (١) « الأخلاق فى الخزائر ، فاذا أحب الله عبداً منحه خلقاً منها ليدر عليه ذلك الخلق كرائم الأفعال ومحاسن الأمور فيظهر ذلك على جوارحه فيزداد العبد بذلك محبة توصله إليه فى الدنيا قلباً وفى الآخرة بدنًا » (٢) .

والعبد اذا كان قد جبيل على خلق أو عدد من الأخلاق فلا مناص له بعد ذلك من التخلق ببقية الأخلاق الأخرى والجد فى ذلك حتى ينظر الله إليه نظرة فيزداد محبة توصله إليه وطريقه الى ذلك هو الذكر بالقلب لا باللسان .

الذكر عمل من أعمال القلب وعمل من أعمال العقل ، أما عمل القلب فهو التخلق بأخلاق هذا الاسم الذى يتمثله الانسان فيجهد ويكد فى هذا التخلق حتى يصل قلبه الى مقام هذا الخلق ويتحقق به ، فكل عابد يرى ببصر قلبه الى ما له من مرتبة فهو يصلها ، فالعباد مراتبهم ببيت العزة حيث استقر القرآن فى وقت نزوله جملة فى شهر رمضان وهؤلاء ليسوا من اهل المراتب ، أما اهل المراتب فهم الصديقون عسكريون دون العرش وعسكري على العرش ، وعسكر فى الملكوت والخاصة فى ملك الملك بين يديه (٣) فالجد ان يقف العبد بقلبه فى محل الدعاء والاجتهاد مفتقر القلب الى الله مبتثس النفس (٤) .

فعمل القلب هو التخلق قلباً بخلق الاسم الذى يرمى ببصر قلبه اليه .

وأما عمل العقل فهو الوصول الى غور الاسم للوقوف على انواره ولا يتأتى له ذلك الا بمعرفة الأسماء والحروف وما لها من غور وهذا هو معدن الاسم والكلمة ، كما لا يتأتى أيضاً الا بمعرفة وقتها وموضعها فلكل اسم وقت وموضع ، ولكل اسم من أسماء الله خاصة فالرسول حين اراد أن يتعوذ باسم من أسمائه ليحصم لقلبه تعوذ بالاسم الذى منه حدث على قلبه التقليل فقال « سبحان منقلب القلوب (٥) وكل اسم هو اسم لوضع أو فعل ومعرفة ذلك لا يكون الا يعلم الأسماء والحروف وهو معرفة ظهر الكلمة وبطنها وحدها ومطلعها وهو أمر لا مناص منه لمعرفة نور الأسماء « أن يكون عالماً بالكلمة فى

(٣) المرجع السابق ٣٢٨ .

(١) كتاب نوادر الأصول ٣٥٧ .

(٥) المرجع السابق ١٨٨ .

(٤) كتاب نوادر الأصول ٣١٨ .

(٢) المرجع السابق ٣١٤ .

الدعاء لا بمعناها فى اللغة ولكن بفورها ومعدنها ووقتها وموضعها ، وكذلك فى الصلاة يكون عالماً بالوقت ، والمكان والغور والمعدن ، وكذلك فى الحج » (١) .

فأول الذكر عمل من أعمال القلب وهو لا يكون لكل قلب بل يكون للقلب الطاهر الذى أخذ يتخلص من الأهواء والشهوات . وكيف يمكن التخليق لقلب دون أن يتخلص من أهوائه وشهواته ولذلك فإن الذكر لا يكون إلا للمخلصين . « فانما استخلصهم الله للذكر فأصفاهم ذكراً وأطيبهم معدناً للذكر أقواهم على العدو ، والعدو أشد نفاراً منهم » (٢) .

والاستعداد للذكر يتفاوت فيه الآدميون فليس كل آدمى مستعداً للذكر أو مستعداً للتخليق بأخلاق الله وانما يكون ذلك لمن قدر له فى علمه هذا التخليق أو لمن نظر اليه نظرة الحظ ، ولكن لا بد أن يكون فى قلبه استعداد لهذا التخليق أو هذا الذكر منذ الأزل يوم المقادير فالقلب على مقدار نصيبه من الحب والبهجة والفرح يكون مقدار استعداده للذكر والتخليق ، فالذكر لا يهيج فى قلب إلا اذا كان نصيبه من الحب والفرح عظيماً « فليس من أحد يذكر ربه إلا بدأ ذلك الذكر من ربه ، وذلك الذكر من الرب اذن للعبد فى الارتحال اليه ، فإذا ذكر الله مبتدئاً فانما ذكره من ملك البهجة فذاك شوق الله الى عبده ذكره ليهيج بذكره له من العبد ذكره فيهيج شوقه الى الله كل على قدره » (٣) . « ذكر الآدميين من سلطان البهجة فلذا صاروا جلساء وذكر الملائكة من جو آخر فهم عباد مكرومون من خشيته مشفقون » (٤) .

فالذكر والتخليق يرجع اذن الى فطرة القلب الاولى يوم المقادير ، والفرق بين الذكر وبين الأخلاق المفعورة يوم المقادير هو أن هذه الأخلاق قد دلت بدايتها فى الصدر وأما أخلاق الذكر فإن أصلها الذى قد دلت فى الصدر هو الحب والشوق وملك البهجة ، فالأخلاق ونور الأسماء منها ما قد دلت فى الصدر يوم المقادير وقسمة المحفوظ ، وباقياها انما يصل اليه العبد بقلبه على قدر نصيبه من الحب والشوق وملك البهجة ، وعلى قدر نصيبه من عقل الهداية الذى قسمه الله بين الموحدين ليكون مدداً

(١) المرجع السابق ٣١٤ .

(٢) المرجع السابق ٣٢٦ .

(٣) كتاب المسائل البائدة ٤٣ .

(٤) الفرق « التجري والنداء » ٨٠ .

للقلب « قسم الله تعالى العقل بين خلقه على علمسه بهم ، ثم قسم بين
الموحدين عقل الهداية على علمه بهم فتفاوت القسم فكل ما استقر في
عبد كان دليله على مقاديره الذي كان فيه يومئذ » (١) .

أعطى القلب شعب المعرفة ونور المعرفة وأعطى حظا من الاخلاق
ونور الاسماء ليستطيع بتصبيه من هذه وتلك أن يصل الى جوهر المعرفة
في أقوى صورته وأوضحها وفي جميع نواحيه وتجلياته ، وجهاده في
هذا السبيل جزء منه كسبه ، والجزء الأكبر انما يرجع لما وضعه الله
في قلبه من الحب ، وهذا الحب هو السر الجامع بين هذا العبد وبين
الكلبي الاسمي ودرجة العبد في المعرفة انما تتبع حفظه من هذا السر .

(١) كتاب نوافذ الاسول ٢٤١ ، ٢٤٢ »

الفصل الخامس
القياس

القياس

القياس الفقهي - نقد مسائل
لأبي حنيفة وأصحابه - المشكلة
والقياس - رد الفرع إلى الأصل -
تفسير القياس الترمذى - الفراسة
والبصيرة - الأسماء والحروف
والسمات .

١٠٠ - القياس هو المنهج المعتمد عند طوائف الأمة جميعاً على ما
بينها من تباين لا ينكره إلا مخالفين ولا يرضون عنه إلا من ينحرف إلى الأقلية
أو يسائر طوائف الغلاة ، والقياس بمعناه الذى شاع عند الناس وخاصة
بين طوائف الفقهاء لا يمثل جميع شعب المعرفة التى كان يتقصاها الترمذى
ولا يهتدى إلى الحكمة العليا التى هى موضوع المعرفة ومصدرها وإنما هو
بمعناها هذا منهج يقف عند علم الظاهر ولا يجاوزه إلى ما بعده .

ولكن القياس لا يقف عند حدود العلم الظاهر لقصور فى طبيعته
أو لضعف فى منهجه فهو من شأنه أن يصل إلى أعماق العلم الباطن وأن
يبلغ الحكمة البالغة وأن يصل إلى الحكمة ، ولكن القياس الذى ألفه
الفقهاء قياس انحرف عن معناه فتعرض للخطأ فى أكثر الأحيان ووقف
دون حدود العلم الباطن فيما أصاب فيه من المسائل .

والقياس الفقهي هو ضرب من المشكلة وليس قياساً فإن أصاب
من مصادفة فهو لا يستطيع أن يتجاوز العلم الظاهر ، وإن أخطأ

فما يعرض له من المسائل فهو أهل لهذا الخطأ ، وذلك أنه ليس قياسا ولكنه مشكلة ، وأما القياس فهو المنهج الذى لا يخطئ في ميدان الظاهر وهو المنهج الذى يتجاوز الظاهر بعد ذلك حتى يصل الى أصول الحكمة ومعناها ، فالقياس الفقهي ليس قياسا ، ولكنه مشكلة ، والقياس الحق هو القياس الترمذى الذى يحاول أن يكشف عنه خلال ما تأخذه على القياس الفقهي .

والترمذى ينقد القياس الفقهي من ناحيتين من ناحية أنه أداة تعصم الفقيه أو المستنبط من الخطأ ، ومن ناحية شموله لجميع نواحي المعرفة ، أما في الناحية الأولى فينقده في بعض مسائل فقهية يرى فيها خطأ القياس ويضربها مثلا لذلك ، وأما في الناحية الأخرى فيثبت قصوره عن بعض نواحي العلم والمعرفة وضبطه لمنهجها .

والمسائل الفقهية التي يعرض لها الترمذى هي مسائل يأخذها على أبي حنيفة وأصحابه وأنا نلخصها فيما يلي :

رأى أبو حنيفة أنه يجوز افتتاح الصلاة بالتحميد أو بالتهليل أو بالتسبيح كما رأى جواز القراءة بالفارسية في الصلاة وقاس هذا وذاك على جواز التلبية في الحج بأى لسان وعلى جواز التسمية على الديبحة بأى لسان وعلى جواز التوحيد والإيمان بأى لفظ وبأى لسان ، وأبو يوسف فرع من مقالة أبي حنيفة في افتتاح الصلاة بأى لفظ ، وذلك لوقوفه عند الحديث « تحريمها التكبير وتحليلها التسليم » فلا يجوز افتتاحها بغير التكبير . والترمذى يرى أن أبا حنيفة أخطأ لأنه شاكل ولم يقس لأنه شاكل فرعا بفرع ولم يرد كلا منهما الى أصله ، وأبو يوسف وإن كان قد أصاب الأمانة لاعتقاده على الحديث لا على القياس ، أما التكبير فلحكمة خاصة في خلق الأدمى وما ركب فيه من الهوى والكبر طلب اليه أن يسلم الكبر لله فلا يجوز أن يفتتح الصلاة بغير ذلك ، وأما القراءة بالفارسية فإن القرآن قد نزل عربيا ولم ينزل أمجميا ، وقد أجمع الفقهاء على أنه لا يجوز القراءة في الصلاة بما نزل من القرآن ورفعت تلاوته ، وهذا من القرآن ، فكيف تجوز القراءة بهذا الأعجمي الذى ليس قرآنا .

وقف أبو حنيفة عند مسألة الصائم إذا أكل ناسيا فكان يرى أن القياس يدعو الى أن يحكم بفساد صومه قياسا على الحجاج إذا جامع ناسيا فإنه يفسد حجه وقياسا على المصلى إذا تكلم ناسيا في صلاته أو ضحك ، ولكنه وجد الحديث يذهب الى عدم فساد الصوم فحكم بذلك وإن كان يرى مخالفته للقياس . وذهب في هذا الحكم الى تبعه من ذلك

قراي: إن الصائم إذا جامع ناسيا لا يفطر قياسا على الأكل ناسيا .
 فالترمذى لا يوافق أبا حنيفة في أن القياس كان يقتضى فساد الصوم لمن
 أكل ناسيا ، وإنما المشكلة هي التي تقتضى ذلك ، كما يرى أن القياس
 لا يقتضى صحة الصوم في حالة الجماع عن نسيان وإنما المشكلة هي التي
 تقتضى ذلك . فابو حنيفة إنما يشاكل فرما بفرع ولا يرد كل فرع إلى
 أصله الذي عنه يتفرع فالطعام رزق قد قسمه الله لعبده في الوقت الذي
 قسمه له ، وأما الكلام والضحك والجماع فهي ليست أرزاقا وإنما هي
 نقائص يفسد بها كل شيء .

اختلف الترمذى مع الفقهاء في تعليلهم جواز الحجج عن الميت وفي
 تعليلهم لصحة الصلاة بترك القعود في الركعتين الأوليين ، أما الحجج
 فإنهم لا يقيسونه على الصدقة ويرون جواز الصدقة عن الميت ، ولكن
 الترمذى يرى قياسه على الدين وأن الوارث مكلف بإداء الدين ممن يرثه ،
 وأما الصلاة فإنهم يقيسون ترك القعود الأول بترك الطواف الأول من
 الحجج والترمذى يرى ذلك باطلا فطواف الجمع طواف واحد ، والطواف
 الأول من الحجج إنما هو طواف الصلوة أو القعود ، ولكنه يرى في مسألة
 الصلاة أن القعود الأول ليس من أركانها فالصلاة أول أمرها كانت
 ركعتين فحسب في جميع الصلوات ، ثم زيدت بعد ذلك في الظهر والعصر
 والقرب والعشاء وكان القعود المفروض هو القعود الأخير فإذا ترك
 الأول فلا بأس فائما بقى ذلك القعود تخفيفا ، وليدل على الأصل
 الأول فهو ليس من الأركان .

ذهب الفقهاء في قتل صيد الحرم إلى أنه إذا اشتترك فيه محرمان
 فعليهما كفارة واحدة وقاسوا ذلك على القتل الخطأ ، فإنه إذا اشتترك
 فيه قاتلان كان عليهما دية واحدة ، والترمذى يرى أن ذلك من قبيل
 المشكلة لا للقياس . . فائدة تمويض لاهل القتل إذا اشتترك فيه
 اثنان فعليهما العوض مشاركة ، ولكن قتل صيد الحرم يختلف عن ذلك ،
 فهما قد اعتديا على صيد الحرم بانقاصه فعليهما من هذه الناحية
 العوض ، وحكما من هذه الناحية حكم المطلقين ، ولكنهما محرمان
 والإحرام نسك فقد نقص جانب العبادة ، والعبادة تلزم كل واحد منهما
 وليس لهما أن يشتركا فيها ولذلك وجبت الكفارة على كل واحد
 منهما .

وأما تقصير القياس الفقهي عن ضبط جميع شعب المعرفة فإن
 الترمذى يحاول إيضاحه بإيراد بعض الشواهد وأن يستعري نظرا فيها إلى

وجود نوع آخر من العلم لا يصل اليه القياس الى وجود طريق آخر من المعرفة غير القياس الفقهي الى وجود علم الباطن الى جوار علم الظاهر .

اما شواهد على ذلك فانه يسوقها في صورة من الوقائع يحاول فيها ان يثبت ان هناك طريقا للمعرفة غير طريق العلم الظاهر ، اما هذا الطريق فهو طريق الوحي أو الحديث يلقي الى القلب أو الإدراك بنور الله ، فاهل الظاهر يسرون بنور العقل في علم الظاهر ، واما اهل الباطن فانهم يسرون بنور الله ويقولون بالله فهم مستعملون في ذلك في قبضة مولاهم « واهل الباطن انما يسرون بالله في ذلك الميدان وهو يستعملهم ويسيرهم ، ولذلك قوله تبارك اسمه فيما روى في حديث عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك اسمه انه قال «فاذا احببت عبدى كنت سمعه وبصره وفؤاده فبى يسبح وبى يبصر وبى يعقل» فاهل العلم الظاهر بنور العقل يسرون في ميدان علم الظاهر ، واهل علم الباطن بنور الله يسرون في ميدان الباطن(١) » .

ومن الذين كانوا يسرون بنور الله ويستعملون في القبضة وقدسهم الله لذلك واجتباهم وشهدت لهم الآثار ، وشهد لهم الرسول صلى الله عليه وسلم وطائفة من الصحابة المهديين منهم أبو بكر وعمر وعلي ومعاذ اما عمر فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنه انه قال قد كان في الأمم محدثون فان يك في أمتي فعمربن الخطاب « (٢) واما معاذ فان الرسول صلى الله عليه وسلم قال في شأنه بعد حكمه في بني قريظة « انه اصاب حكم الله من سبعة أرقعة » أى من سبع سموات .

والامور التي كان يقضى فيها هؤلاء الصحابة بالعلم الباطن دون العلم الظاهر كثيرة اذ لم يتقيدوا فيها بالعلم الظاهر لانهم كانوا مستعملين في النبضة ، فلم يملكوا أنفسهم وانما ملكها الله وكان يصرفهم بنفسه ومن ذلك ما كان من عمر رضى الله عنه حيث احرق بيت رويشد الثقفي وكان يبيع الحمر وما فعل بأم فروة أخت أبي بكر حين ضربها بالدرة وما قضى به في أمر الفراء اذ لم يقسمه بين الصحابة فخالفه بلال واصحابه واعرضوا عليه فلما عليهم بقوله اللهم اكفنى بلالا واصحابه ، فماتوا العامهم ففي هذه الأحكام لم يقض بالحكم الظاهر المعروف وانما قضى بحكم باطن استعمله الله فيه ، وكذلك شان على كرم الله وجهه في الرجل الذي

(١) كتاب الفروق « بلدية » ١٠٢ .

(٢) المصنف نفسه ١٠٧ .

شج رأسه فقد وجده يقاوم امرأة فاستمع اليه ، فوجده يقول تكرا فلم يملك نفسه فشجحه في رأسه فحين رفع الأمر الى عمر قال على عين من عيون الله في الأرض ، فهو لم يملك نفسه من الله اذ كان مستعملا في القبضة فحكم حكم الباطن ولم يحكم بأحكام الظاهر لأن الذي اقتضى في ذلك الوقت إنما هو الله ولم يكن عليا الا مستعملا لذلك ، وكذلك شأنه في أمر المستورد العجلى حيث أتى به فقال لعلى أنت ربى فوطئه على وحرقه .

واذا كان عباد الله هؤلاء « قد آتاهم الله رحمة من عنده وعلمهم من لدنه علما » فان قصة الخضر وموسى خير شاهد على وجود هذا العلم اللاتنى الذى يختلف عن علم الظاهر فهو علم الباطن أو علم الغيب أو الوحي أو الحديث من الله أو الاستعمال في القبضة أو الاجتناء أو غير ذلك ، وإذا كان رجال هذا العلم وهم عمر وأبو بكر وغيرهم في عصر الصحابة ففي كل عصر رجال يختصهم الله بذلك ويقدهم ويتولاهم « ولله في الأرض من بعد عمر من أهل هذه الصفة من خلقه ثم قدسه في الأرحام لم يجعلهم مجتبيين من خلفاء الأرض بهم تقوم الأرض » (١) .

فالعقل ليس هو طريق العلم فحسب بل هناك طريق آخر هو الطريق الالهى فيه يبصر العبد بالله ويسمع بالله ويعقل بالله .

وهناك طريق آخر للعلم غير الطريق الالهى وغير طريق العقل أيضا وهذا الطريق يقترب من الطريق الالهى ويوافقه بينما يناقض طريق العقل ويعارضه وهذا الطريق هو طريق علوم الأوائل ، وقد اعترف به الرسول صلى الله عليه وسلم كما اعترف به عمر من بعده .

كان في الساجين علم رفيع توارثه نسلهم منهم ، وكان هذا العلم يعتمد على البصيرة دون العقل ، وهذا العلم هو علم القيافة وعلم الخط وعلم التنجيم وعلم العيافة وعلم الرؤيا ، وقد اعتمدها الرسول صلى الله عليه وسلم ففي الصحيح من حديث مجزئ الأسلمى .. أنه دخل فرأى أسامة بن زيد وزيدا ، وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبنت أقدامهما ، فنظر إليهما وقال : ان هذه الأقدام بعضها من بعض « وكان المنافقون قد تحدثوا في شأنهما » فمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم واعتمد علم

(١) كتاب الفروق « بلدية » .

القيافة « فلو لم يكن علم القيافة حقاً لما التفت إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولما حكم به عمر رضي الله عنه ، فعلم القيافة وعليه الخط وعلم الجيوم وعلم العيافة وعلم الرؤيا ، هذه كلها علوم حق في الأصل ، وإنما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الظاهر والباطن فترك علم الظاهر في العامة وعلم الباطن في خاصة أولياء الله وهم المحدثون فالباطن حاكم على الظاهر محكوم له (١) وقد اعتمد عمر هذه العلوم أيضاً في مسألة المنازعة على ولد الجارية التي كانت شركة بين أربعة رجال فلما القفة فحكموا بأن الولد منهم جميعاً ولو شاءوا لردوا كل عضو منه إلى أبيه من بينهم « ثم دعا (عمر) القافة لأن ذلك علم رفيع قد خص الله به قوماً ثم توارثه تسلمهم من أولئك الماضين » .

والترمذى في هذه الاشارات القليلة يحاول أن يؤرخ مراحل التفكير الإنساني ، فهو يراها في أقدم عصورها تعتمد على علوم الأوائل ومنهجها في ذلك هو البصيرة ، وذلك قبل عصر النبوة ، فلما كان عصر النبوة تقدم هذا العلم وتشعب ونضجت البصيرة فالتقسمت إلى نوعين علم الظاهر وعلم الباطن ، وعلم الباطن هو اقرب النوعين إلى البصيرة الأولى وهو الذي ورثها وتقمص روحها . وليس معنى ذلك أن البصيرة درست بدروس علوم الأوائل ، بل بقيت في أهل الباطن إذ بقيت علوم الأوائل هذه في أهل الباطن من بين علوم المعرفة « أصبح علامة للأولياء أن يروى شيئاً من أصول العلم قيل وكيف ذلك ؟ قال علم الابتداء وعلم المقادير وعلم عهد الميثاق وعلم الحروف » (٢) . وعلم الأسماء والحروف هي أصول علوم الأوائل .

والترمذى حين ينقد القياس الفقهي يراه قد تربيع على عرشه مستاثراً بالسلطة دون شريكه الآخرين البصيرة والعلم الإلهي وهو إذ يستأثر بهذه السلطة يتعرض للخطأ فلا يكون معصوماً ، ويعجز عن تدبير مملكة المعرفة إذ لا يستطيع أن يدبر منها إلا قسماً يسيراً هو ما يختص به ، فعلى القياس إذن أن يضم إليه شريكين ، ولكنه حين يضم هذين الشريكين فعليه أن يضمهما على نحو خاص وطريقة خاصة تضع كل واحد منهما في مثوانه ، ليصح لهم بذلك تدبير مملكة المعرفة، أما هذه الطريقة فهي طريقة تصاعديّة يكون في أعلاها العلم الباطن أو

(١) لسروق بلدية ٩٩

(٢) مطبوع - أولئك ٨٩

الالهى وفى ادناها القياس أو العلم الظاهر ، فالعلم الباطن حاكم على العلم الظاهر ومحكوم له به ، وبهذه الطريقة يحاول الترمذى فى تاريخه لمراحل الفكر الانسانى وتطورها أن يجمع بينها جميعا وأن يمثل ملكات الانسان وشعب المعرفة التى نضجت فى كل عصر ، وله بعد ذلك طريقة فى القياس تمثل هذه المراحل جميعا وتصحح منهج القياس الفقهى الذى يعتبره نوعا من المشاكلة وستترك للترمذى نفسه بسط طريقته فى القياس التى يستند فيها الى الأصل اللغوى .

فالمقايسة لعبد طالع اصول الحكمة بنور الفراسة ، فلما وددت عليه الفروع عرف كل نوع منها ما أصله ومن أين تفرع هذا فساقه الى أصله ، فهذا مقياس وفى اللغة قاس وساق بمعنى واحد الا أن هذا استعمل فى نوع وذلك فى نوع ومثل هذا كثير مثل مدح وحمد وشكر وكشر وعمل وعلم ، فالعلم فى الصدر علامة ما فى القلب والعصل بالجوارح علامة ما فى الصدر فكلاهما علم ، وكذلك قوله قاس وساق فالساق يسوق هذا الذى قد شد عن نظرائه الى معدنه فالقياس يقيس هذا الفرع الذى تفرع من أصله - فهذا هنا شاذا - الى أصله ومعدنه بمنزلة شجرة كرم لها أصول وقد كثرت فروعها ، فليس كل من نظر الى تلك الفروع مشتبكة بعضها ببعض يحسن أن يؤدى كل فرع الى أصله فمن لم يعرف الأصل لم يعرف الحكم فى رد هذا الفرع الى أصله من بين الأصول . فالقياس هو السياق أن يسوق كل فرع منها الى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده من الحكمة البالغة الباطنة لا الحكمة الظاهرة ، فان الحكمة البالغة هى التى تورث يوم المقادير من قبل خلق السماوات والأرض بخمسين الف عام فيما جاءنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من مقدار مدته ، وإنما كانت حكمة بالغة لأنها بلغت علم المقادير ، ومنها جرت الى العباد الى الحكمة الظاهرة التى أدتها الرسل الى الأمم وهو قوله تعالى : « ويعلمهم الكتاب والحكمة » وأما الحكمة البالغة فهو قوله لعيسى عليه السلام : « واذا علمتكم الكتاب والحكمة » وقوله « ولقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة وآتيناهم بينات من الأمر » فالتكتاب هو التوراة والانجيل والحكم هو ما ذكرناه والنبوة هى المقرونة بالوحي بجميع اجرائها والبينات الآيات حجة الرسل عليهم السلام .

والمشاكل رجل نظر فى الاصول المرسومة فى التنزيل والمسنونة فى القدوة . فان القائد صلى الله عليه وسلم قد مر بقيادته سائرا الى

الله عز وجل وأمر باتباعه فسن لنا القدوة وما إن تمسكنا به كنا تابعين له ، وترك العهد الذي فيه رسم الأصول بأدينا لم يبدل ولم يغير بحمد الله ونعمته ، ننظر بهذا النور المشرق في صورنا فلما وردت هذه الفروع شاكل بعضها ببعض أى فرع أقرب شيها ببعض هذه الفروع ، فالحق به لمساواة شكله ، فهذا ليس بمقاييس هذا مشاكل إنما القاييس أن يقيسه أى يسوقه حتى يردده الى أصله الذى منه تفرع فمن هنا كثر التخليط فى هؤلاء المتفقهة يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون حكمه فاذا قيل من أين قال قسمته فاذا قيل على أى شيء قسمته فيجيب بفرع آخر فيقال هذا فرع قل شاكلته ولا تقل قسمته فإنه لا يلزمنى تشبيهك ومشاكلتك حتى تقيس وترده الى أصله لأنه إنما له من الأصل بالكتاب والسنة فاذا سقت هذا الفرع حتى تلحقه بالأصل فقد لزمنى كما لزمنى الأصل فأتت مشاكل أخذت بمعرفة هذا الأمر من الوسط لا من أصله والأصل هو الحق والعدل ولم ترفع معرفتك من الحق والعدل ولا من التنزيل معنا اذا لم يكن لك حظ من العدل والحق .

« فهؤلاء أهل القياس يردون الفروع الحادثة الى الأصول التى جرت من القدرة الى المقادير اقتياسا والاقتياس والاقتياس والسين والصاد بمعنى واحد وهو أن تقتص الأثر حتى ينتهى الى المعدن بمنزلة رجل استقبلته بقعة من الأرض حاذته فى مسيره فنظر الى أثر قدم فلم يزل يقتص ذلك الأثر حتى انتهى الى المعدن المعروف (١) » .

فالترمدى فى هذين النصين يحاول أن يكشف عن معنى خاص للقياس يلتمسه خلال الأصل اللغوى فالقياس عنده هو السوق ، هو سوق الفرع الى أصله ، والقياس هو الاقتصاص هو اقتصاص الأثر حتى تنتهى الى مصدره ومعدنه ، وإنما ينتهى الإنسان الى المصدر والمعدن بنور الفراسة أو بنور الله فيصل بذلك الى أصول الحكمة هذه فهو مشكلة .

وأول من حرف القياس عن وجهته هذه فجعله مشكلة لا يصل الى أصول الحكمة الأولى ولا يعتمد على الحق والعدل إنما هو إبليس فاليه يرجع تاريخ الخطأ فى القياس إذ بدأ فشاكل حين أمر بالسجود لآدم فزعم أنه من نار وآدم من طين والنساء أشرف من الطين ، ولو

(١) لروق بلدية ٩٨ .

استطاع ارجاع كل عنصر الى أصله الأول لعلم أن الطين من ماء الحياة الذى منه خلق كل شيء فكان إبليس أول من شساكل وأول من حرف القياس الى المشكلة .

١٠١ - القياس عند الترمذى هو السوق الى الأصل أو هو قص الأثر للوصول الى المعدن . فهو رد الفرع الى أصله الذى أصل له من الحكمة والتدبير أو من العدل والصدق وهذا الرد إنما يكون بنور الفراسة أو نور الحكمة أو نور الله .

ما حقيقة القياس الترمذى إذن ؟

يقوم القياس الترمذى على ثلاثة أصول :

الأول - هو الأصل الذى ترد اليه الفروع أو هو الحكمة والمعرفة أو هو الحق والعدل والصدق وقد أسهبنا القول فيه فى الباب الثالث تحت اسم المعرفة .

الثانى - هو بيان الصلة بين المعارف وموضوع المعرفة آدمية الانسان ذلك الكون الصغير وبين العالم برباط المعرفة ، وقد افضنا فى شرح هذا الأصل أيضا فى الباب الرابع تحت اسم الحكمة ففيه بينا صلة الروح والعقل والقلب والدهن بمصدر المعرفة فى الكون وموضوعها .

الثالث - هو الفروع أو الأشياء التى ترد الى الأصول . ما الصلة بينها وبين الأصل ؟ وما الصلة التى تربط الموجودات بعضها ببعض ؟ حتى تتأدى جميعا الى أصول عليا ، وكيف نستطيع أن نكتشف هذه الصلات وأن نتبعها نحو الأصول ؟ فهذا الأصل الثالث هو فكرة طبيعية كونية فى صلة الموجودات بعضها ببعض أو هو تفسير للطبيعة من ناحية صلة أجزائها بعضها ببعض وتأثير هذه الأجزاء كل فى الآخر وبيان علائم هذه الصلات وسماتها .

وهذا الأصل الثالث اذا قارناه بالأصلين الآخرين وجدنا أنه هو الأصل الذى يلعب الدور الرئيسى فى بيان حقيقة القياس وماهيته ، أو وجدنا أنه هو النظرية العلمية التى يعتمد عليها القياس عند الترمذى والتى تكمن وراء فكرة الترمذى فى الحكمة والمعرفة ، أما هذه النظرية فقد استعارها الترمذى من علوم الأوائل أو الماضيين أو من العلوم الطبيعية قبل النبوة وحاول أن يلبسها الثوب الأخلاقى اللاهوتى الذى

استعاره من هنا وهناك من شتى المذاهب والفلسفات وحاول من هذا التراث المتباين فى أصوله وموضوعاتها أن يخرج لنا نظرية فى المعرفة والقياس .

ولنعود مع الترمذى الى العهود الماضية لتبيين الى أين ينتهى به السير ؟ وفى أى ميدان يلقى رحاله ؟ وإى النظريات يقع عليها اختياره أو يقع هو تحت تأثيرها ؟

أما العهود الماضية التى يؤغل فيها الترمذى فهى تلك العهود التى تقع قبل النبوة قبل أن يفرق العالم بين اقديم والحادث والخصاق والمخلوق والعلة والمعلول أو قبل أن يفرق العالم بين الروح والمادة بين المسادة والصورة الى تلك العهود الأولى التى كانت تمسود فيه العلم النظرة الطبيعية الخالصة .

وهذه المرحلة من مراحل المعرفة الانسانية اذا حاولنا أن نرسم حدودها أو أن نتيين خصائصها أو أن نلم بنظرياتها فقد نجدنا نتمسك الأمر فما لدينا من الاشارات عنها لايكفى لرسم هذه الصورة أو تحديدها ولكن لا بأس أن نستعين بهذه الاشارات القليلة لترسم صورة نستطيع بها أن نفسر نظرية الترمذى وإن كنا فى ذلك قد لا نأمن الخطأ أو الزلل .

هذه الفترة التى يعتمدها الترمذى هى التى ورثت عنها مصادرنا الشرقية كلمة الحكمة . فلعل العلم فى هذه الفترة قد اتخذ صورة الحكمة ولعل العلماء قد بدؤوا فى صورة الحكمة . وحدود هذه الفترة اذا التمسناها فى العصور القديمة نستطيع أن نرسمها عند ظهور سقراط فى الفكر اليونانى ، فقد كان ذلك مؤذنا بزوال الطبيعة الأولى أو الحكمة القديمة ، أما مابقى لنا عن هذه الفترة من الحكمة فنجدده فى طائفتين من المصادر ، أما الأولى فهى كتب علوم الأوائل من السحر والطب والفراشة والتنجيم والفلك والصنعة والأحجار والنبات ، وأما الثانية فهى كتب الصوفية الذين تصعد مصادرهم الى مرحلة الحكمة القديمة هذه ، وهاتان الطائفتان من المصادر أنظهرنا مفصلتين فى بعض الأحيان أو فى العصور المتأخرة فقد كانتا ممتزجتين فى العصور الأولى من الاسلام فى أكثر الأحيان ، فالصوفية فى العصور الأولى هم أهل الكشف والتصريف والتنجيم والحكمة والصنعة والفراشة والطب ، وجابر بن حيان ودو النون امتلأ واضحة لذلك أن دلت على شئ قائما تدل على طرف السلسلة التى تصل بنا الى فترة الحكمة القديمة هذه

ففى هذه المصادر نلتبس تفسير الاشارات القليلة التى نجدها هنا وهناك فى مؤلفات الترمذى والتى يذكرها فى بساطة تدل على ما كان لها من الوضوح فى نفسه ليؤسس عليها نظريته ومذهبه .

السكون عند الحكماء الاقدمين كان مادة فحسب وهذه المادة اما ان تكون متجانسة من نوع واحد ، واما ان تكون متباينة العناصر والجواهر .

اما المادة المتجانسة فهى النور وكانوا يفهمونه على انه الجوهر او المادة اللطيفة الحية العاقلة المدبرة ، ومن هذه المادة نشأ السكون اما عن طريق التولد فهى هذا الجوهر يكمن العالم وعنه يتولد ، كما تكمن الشجرة فى البذرة واما عن طريق التالف فمن موجات النور هذه .

واما المادة المتباينة فهى عناصر اولى اصيلة تكونت الموجودات من تالفها واختلاطها وهذه العناصر محدودة نشأ عنها هذا العالم الكثير كما تنشأ الكلمات من حروف الابجدية المحدودة او الارقام من الاعداد الاصلية المحدودة فنشأ العالم عن كيفية تشكيل هذه العناصر الاولى او تأليفها ، والحياة والعقل هى ظواهر تنشأ من بعض هذه الكيفيات والاشكال فى التاليف والترتيب .

اما الفكرة الثانية فقلعها لم تسبق الاولى فى الوجود فهى تذهب فى تفسير الكون الى فكرة المادة والصورة فالشكل او الكيفية هو الذى ترجع اليه الحياة او العقل او الحس واما الفكرة الاولى فهى لا تعرف الامادة فحسب ، وان كنا قد وجدنا الفكرتين مختلفتين فى كتب الصوفية وعلوم الاوائل .

من الفكرة الاولى نشأت هذه العقيدة التى تذهب الى ان العالم نور او مادة من نوع واحد ، ومن هذه العقيدة نشأت فكرة وحدة الطبيعة وفكرة المعرفة الروحانية والرياضة الصوفية ، فاذا كان العالم موجات من النور وكان الفرق بين العيون والجماد هو نسبة هذه الموجات اذن لامكن للادى ان يصير اعلى بتغيير نسبة الموجات ، ولامكن للنفس التى فاضت عن الروح فيض الادنى عن الاعلى ان تعود روحا ، ولامكن للانسان ان يصير عقلا صرفا او حياة صرفا فيكون قوة من المعرفة والخلود والفاعلية اذا استطاع ان يرتقى فى درجات الفيض حتى يدرك اعلى درجاته ، ومن هنا نشأت فكرة وحدة الطبيعة واتترنت بالمعرفة والخلود والولاية أو الفناء فى الالهية ، اما طريق الرقى الروحى هذا فقد يكون الزهد أو الرياضة أو التأمل أو غير ذلك .

ومن الفكرة الثانية نشأت هذه النظرية التي تذهب الى أن الحياة أو الكون صورة خاصة من التألف ، وإلى هذه الصورة يرجع سر الحياة والمعرفة والقدرة ، فالكون عناصر مختلفة ، ومن تالف هذه العناصر يكون الكون ، والعناصر الأولى الأصلية محدودة يرمز لكل عنصر منها بحرف من الحروف ، والشئ إذا كان يتركب من أكثر من عنصر فهو يضم عددا من هذه الحروف بنسبه مختلفة ، فاسم كل شئ عند الحكماء هو رمز لركيبه العنصرى ورمز ما فيه من قوى وبيان ماهيته وخصائصه ؛ وهذا الاسم هو ما يعرف عندهم باسم الفعل ، فكل شئ له اسمان اسم الخلق واسم العقل ، وهذه الأسماء هي غير ما اصطلح عليه العامة وإنما هي لغة الحكماء وأسرارهم ، والأشياء تختلف بنسبة ما فيها من عناصر فتختلف خصائصها وماهيتها . أو يختلف حظها من الحياة والمعرفة والقدرة والهيئة الأولى من هذه العناصر أو مجموعة الحروف التي تكون الاسم الذي يرمز الى الحياة المطلقة والمعرفة المطلقة والقدرة المطلقة هو « الاسم الأعظم » أو « هو الكلمة » فهو مدار الفاعلية في الكون ومدار الخلود ومدار المعرفة وإذا استطاع الإنسان أن يقف على هذا الاسم الأعظم أو الكلمة استطاع أن يعرف سر الكون والخلق فتصرف في كل شئ ، كما أنه لو علم الأكسير - وهو رمز لعناصر خاصة - لاستطاع أن يحول النحاس الى ذهب والرصاص الى فضة ولأستطاع أن يصل الى ماء الحياة فيحيى ويميت ، الخلود والمعرفة والقدرة إذن هي رهن بالوصول الى « الاسم الأعظم » أو « الكلمة » هذا الاسم أو الكلمة الذي يرمز - وفقا للأبجدية السرية للحكماء - الى العناصر الأولى في الحياة ونسبة تركيبها أو الى أكسير الحياة .

والوصول الى الاسم الأعظم أو الكلمة لا يكون الا بمعرفة الموجودات جميعا ومعرفة اسمائها الخاصة المعروفة بها عند الحكماء - وهذا هو علم الأسماء - ثم معرفة الأبجدية السرية وهي رمز العناصر الأولى ، فبالترقى في علم الأسماء يستطيع أن يصل الى الأسماء الأصلية أو الأسماء الحسنى التي هي بمثابة الأصول التي ترد اليها الموجودات فإذا استمر صاعدا في ذلك وصل الى سر الأسرار وهو الاسم الأعظم أو الكلمة العليا ، وهذا هو علم الأسرار ، أما معرفة الأشياء وخصائصها وتركيبها فهو علم الأسماء أو علم السمات وهو دون الأسرار الذي يتعلق بالاسم الأعظم والكلمة العليا .

المعرفة فى الفكرة الأولى هى رياضة تصل بالعارف الى أن تطير طبيعته فيكون نورا صرفا أو جوهرًا من المعرفة والخلود والقدرة ، وهى تعتمد على فكرة وحدة الطبيعة ، ولكن المعرفة فى الفكرة الثانية هى سر يصل اليه الانسان عن طريق الالهام أو الوحي بعد التهيئة لذلك بالرياضة واستقصاء ما وصل اليه الحكماء فى طريقهم فى الكشف عنه فهو الاسم الأعظم أو الكلمة العليا يكتشفها من الحكماء من هيا نفسه لاستقبال الالهام والوحي بعد أن يكون قد استقصى ما انتهى اليه الحكماء فى ذلك فهى مرحلة يطعم الحكماء فى اكتشافها ويهيئون أنفسهم لذلك ، ويظن بعضهم أنه قد أتيج لبعض الحكماء اكتشافها ، ولكنها تظل مع ذلك سرا خافيا .

المعرفة فى الفكرة الأولى هى الرياضة وهى وحدة الطبيعة ، وفى الفكرة الثانية الاسم الأعظم أو الكلمة العليا ، ومن هاتين الفكرتين معا حاول الترمذى أن يؤلف فكرته فى القياس بعد أن ألبسها الثوب الأخلاقى الدينى ، وانتقل بها من ميدان الطبيعة الى الأخلاق والاجتماع .

القياس اذن هو سوق الفروع الى الأصول ، أو هو قص الأثر نحو الأصل أو هو الصعود فى شجرة الموجودات نحو الأصل الأول ، وهذا القياس يكون أما بنور الفراسة أو نور الحكمة أو نور الله ، فباحد هذه الأنوار يدرك العارف صلة الفروع بالأصول فينزل كل واحد منها منزله فننشأ من ذلك الحكمة والعلم .

أما الفراسة فهى ادراك السمات والعلامات ، فتنفذ بك الى الأصول الأولى أو هى البصيرة حين تتجه الى الموجودات تحاول ردها الى الأصول الأولى أو الى الاسم الأعظم والكلمة العليا فهى ما لم تصل الى معدن الحكمة فهى فراسة أو بصيرة ، وأما الحكمة فهى ذلك المعدن أو الأصل الذى ترد اليه الموجودات فهى حكمة الخلق الأولى فهى الكلمة العليا أو الاسم الأعظم ، وإنما يهتدى العارف بنورها هذا النور الذى ينطوى عليه قلب العارف منذ فطرته ، وأما نور الله أو نور العقل فهو هذا الجوهر الحى العاقل القادر الذى يسرى فى الطبيعة وينطوى عليه قلب كل عارف وفق خطة من المعرفة وما كتب له من المثل يوم المقادير ، فالمعرفة فى الفراسة هى البصيرة أو الكشف . والمعرفة فى نور الحكمة هى الوقوف من نور الكلمة أو الاسم ، والمعرفة فى نور الله أو العقل هى الوصول الى ملك الملك أو ملك النور والحياة أو الجمال والجلال ، والقياس هو الوصول بالموجودات جميعا الى هذه الأصول الأولى وهو لا يكون الا من الحكمة والعلم الباطن ولا يكون ابدا من العلم الظاهر .

« والحفظ قرين العقل وهو مستودع الأشياء فهو كالعين الدائرة فانما قيل استنباط لانه انبسط عن الحفظ الذى يدر عليك ما اودعته ، فان طهرت مكانه تطهير الظاهر أو اودعته علم الظاهر لم يدر عليك الا ما اودعته وذلك علم بغير مدد وان طهرت مكانه تطهير الباطن در عليك علم الظاهر مع المدد وهو العلم الباطن واسمه الحكمة والمدد من الله فاستنباط العالم منقطع واستنباط الحكيم غير منقطع لان العلم من وادى الشريعة والحكمة من بحر المعرفة فالقياس لمن جمع الله له علم الظاهر والباطن فاستحق الاسمين فيقال عالم حكيم من الله عليه بأن اعطاه العلم الظاهر والباطن وشق له من اسميه حظا فقد تسمى به فى غير موضع من التنزيل انه هو المعلم الحكيم فهذا المستحق للقياس يقفو الأثر فى الفرع . النازل بعلمه الظاهر حتى اذا وقف به مفرق الطريقتين طريق الثواب والعقاب تخطى منه بنور الحكمة الى تدبير الله فى ذلك الأمر فمر منه الى الأصل فالحق ذلك الفرع بالأصل فالذى لم يعط نور الحكمة وقف عند الطريقتين ، ثم شاكل بالأمور التى تؤخذ الى طريق الثواب ومرة بالأمور التى تؤخذ الى طريق العقاب فالحقها بأحدهما فربما اصاب الذى عند الله وربما لم يصب » (١) .

والقياس الذى يكون بالبصرة أو نور الفرسة هو علم الاسماء والسمات ، فالاسماء هى طريق الوصول الى الحكمة والسمات هى دقائق آثار العلائم التى تهدي الى طريق الوصول . ففى العلوم الطبيعية عند الحكماء الأقدمين كانت الاسماء هى بيان ماهية الشيء وبيان صلتها الفاعلة والمنفصلة ومرتبته فى شجرة الوجود ، وكذلك الاسماء عند الصوفية لكل منها ظاهر وباطن وحد ومطلع ، أما الظاهر فهو ما يعرفه الناس أو هو المفهوم الحسى للاسم ، وأما الباطن فهو ماهية هذا الشيء أو هو ما يقابل تحليله العنصرى ورده الى عناصره الأولى ونسبة هذه العناصر ، وأما الحد فهو مرتبته فى الوجود وقوته الفاعلة والمنفصلة التى تتعلق بماهيته ، وأما مطلقه فهو خصائصه وأعراضه وسماته ، وهذا المطلق أو هذه السمات هى دليل الحد ودليل الباطن أيضا ، فالباطن هو اسم الخلقة الأولى والحد هو اسم الفعل والمطلع هو سمات اسم الفعل ، وكل اسم من الاسماء أو كل موجود من الموجودات اذا أدركنا فيه هذه الاربعة أمكننا أن نرتبه فى شجرة الكون ، وشجرة الكون هذه هى شجرة المعرفة التى نصل الى أصولها عن طريق السمات والاسماء .

(١) كتاب الفروق - بلدية - ١١٢ ، ١١٣ .

والحروف هي سر الأسماء فهي رمز العناصر الأولى في الكون . فلا بد منها لمعرفة القياس أو لادراك الأسماء فلا تكون معرفة دون الوقوف على علم الحروف والحظ والمقادير والميثاق .

نرى الآن أمام فكرة في العلم الطبيعي تفسر الكون بواسطة شجرة المعرفة وعلم الأسماء والحروف والاسم الأعظم والكلمة العليا والبصيرة أو الفراسة ، وقد كانت هذه الفكرة هي الجزء النظري من العلم الطبيعي القديم ، وكانت كلما كانت جميع فروع العلم القديم سرا له لفته وله حروفه الخاصة لا يعرفه إلا الخاصة من الحكماء ، فلما جاءت النبوة أو لما جاءت المرحلة المينافيزيقية من التفكير الإنساني أمكن العالم أن يصل إلى الحكمة العليا أو الاسم الأعظم أو الكلمة العليا أو العلة الأولى من طريق غير طريق شجرة المعرفة وعلى الأسماء والحروف ، أمكنه أن يصل إلى ذلك من طريق الوحي الإلهي أو عن طريق البرهان أو القياس الظاهري ، وكان الوحي أو العقل هو طريق المعرفة دون البصيرة أو الفراسة « وإنما درس ذلك لقوة ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الظاهر والباطن فترك علم الظاهر في السامية وعلم الباطن في خاصة أولياء الله وهم المحدثون فالباطن حاكم على الظاهر محكوم له ، (١) فالوحي هو طريق الباطن والبحث النظري هو طريق الظاهر ، وأما الفراسة والبصيرة فقد درست مع تراث الماضين .

دخل القياس الترمذي اذن في مرحلة ثانية هي المرحلة الإلهية أو مرحلة النبوة ، ففي هذه المرحلة استطاع العارف أن يصل إلى الحكمة عن طريق الوحي والإلهام أو الحديث أو عن طريق نور الحكمة أو نور الله وهذا هو العلم الباطن الذي يقوم مقام البصيرة الأولى في العلم الطبيعي ، فكان القياس هو النفاذ إلى الأصول عن طريق هذه الهبات الإلهية ، أما شجرة المعرفة والاسم الأعظم والكلمة العليا وعلم الأسماء والسمات وعلم الحروف والبصيرة والقياس أو الاقتباس أو السياق والظاهر والباطن والحد والمطلع فقد ظلت مصطلحات غامضة تدور في أبحاث المصوفية لتأييد فكرة المعرفة عن الطريق الإلهي .

هذه الفكرة التي تشبه عادة بفكرة البصيرة في النظرية الطبيعية القديمة ، ولولا الحاجة إلى تأييد الوحي أو الحديث أو الإلهام أو الكشف

(١) كتاب الفروق - بلدية - ٢٢٩

لما احتفظ التصوف بهذه الالفاظ طويلا ، فانما المَعول في المرحلة الالهية او في مرحلة النبوة على علم الباطن او الوحي والحديث وهو مدار القياس ، فاهل المشاكلة ليس لهم نفوذ ، فلذلك يكثر خطاهم ويكثر اختلافهم في هذه الفروع ، انما النفوذ لاهل النبوة ثم من بعدهم لخاصة الله واوليائه مثل ابي بكر وعمر وائمة اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، طالعوا القدوة ثم طالعوا المقادير فهم الذين يقوون على رد الامور الى اصولها « (١) » .

القياس الترمذى اذن هو الجانب النظرى من العلم الطبيعى القديم البسه الترمذى الثوب اللاهوتى ، ليؤكد فكرة المعرفة من طريق الولاية ، واستعان به الترمذى ليحد من سلطة المعرفة النظرية وليسترجع النظر الى طريق البصرة من بين طرف المعرفة ، ولعل الترمذى فيما بعد هذا وذلك كان يقصد الى ان يزيل هذه الهوة العميقة التى احدثتها بين الانسان والكون هذه المرحلة الميتافيزيقية من مراحل التفكير الانسانى فوحدة الطبيعة هي الهدف الاسمى الذى يهدف اليه في مذهبه ومعرفته ، وان كنا نجد الطريق يلتوى بها في كثير من الاحيان لرغبته الشديدة في التوفيق بينها وبين مذاهب عصره المختلفة ، فالترمذى قد استوحى التراث الانسانى في جميع مراحل ، ورأى نفسه جنديا يقف تحت راية الثقافة الاسلامية ، ويبدو في زى جنودها وان كان بدنه وشخصه ينسب الى عصور العلم الطبيعى القديم ، ووقف لينود فتنة النظرة العقلية الارسطية التى ينتصر لها الفقهاء ولينتصر مذهب البصرة الشرقى القديم الذى يأخذ به الصوفية والظاهرية والحنابلة واهل الحديث . وبهذا الفصل نختم جهاده في سبيل نصرة مذهبه .

والحمد لله اولا وآخرا

المراجع

- كتاب الاحتياطات . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٥١/٤٩)
- كتاب ادب النفس . القاهرة ١٩٤٧ (مكتبة الآداب الصوفية ١٦٧/٨٩) نشره ا.ج. آربرى . وعلى حسن عبد القادر
- كتاب الأعضاء والنفس أو غور الأمور . مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٢٨/١٠٨)
- كتاب الاكياس والمفترين . مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق ١٠٤ تصوف (١٥٢/١)
- كتاب الأمثال من الكتاب والسنة . مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٨٣/١٢٤)
- كتاب تحصيل نظائر القرآن . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٥٨٥ ج (٧٩/٤٨)
- كتاب الجمل اللازم معرفتها . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٥٢/٥١)
- كتاب الصحيح وأسراره . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٤٩/٣٤)
- كتاب حقيقة الإدمية أو كتاب الرياضة :
- ١ - مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٠٨/٩٩)
- ٢ - نشرناه فى مجلة كلية الآداب بالاسكندرية مايو ١٩٤٦
- الاشارات الى المستخرج من (٦٠/١١)
- ٣ - نشره ا.ج. آربرى وعلى حسن عبد القادر . القاهرة ١٩٤٧
- مكتبة الآداب الصوفية (٨٨/٣٣)
- كتاب الفروق ومنع الترادف :
- ١ - مخطوط باريس ٥٠١٨ (٩٩/٥٢)
- ٢ - مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية ٣٥٨٦ ج (١٢٨/١)

.. كتاب الرد على المعطلة . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية
٣٥٨٥ ج (١٢٤/٨٠)

— كتاب الرياضة . انظر حقيقة الادمية

— كتاب ختم الولاية . انظر الملحق

— كتاب سلوة العارفين وبستان الموحدين . انظر نواذر الاصول

— كتاب الصلاة ومقاصدها . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٣٤/١)

— كتاب العقل والهوى . مخطوط باريس ٥٠١٨ (١٣٤/١٢٨)

— كتاب غور الأمور . انظر الأعضاء والنفس

— كتاب المسائل المكنونة . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية
٣٥٨٥ ج (٤٧/١)

— كتاب المنهيات . مخطوط باريس ٥٠١٨ (٢١١/١٨٣)

— نواذر الاصول فى معرفة اخبار الرسول او سلوة الطارفين وبستان
الموحدين . استانبول ١٢٤٩ (٤٣٢/١) « ملحق بالمراجع من
كتاب ختم الولاية »

— ابن عربى ٦٣٨ :

١ — الفتوحات المكية . اجوبة المسائل التى سال عنها الحكيم
الترمذى

٢ — اجوبة المسائل التى سال عنها الحكيم الترمذى . مخطوط
بالمكتبة التيمورية ٢٥٥

٣ — سؤال من الأسئلة التى سألها الشيخ الامام صاحب الفروق
النام محمد بن على الحكيم الترمذى وهو السؤال الثالث
والخمسون ومائة . مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية
٣٦٤٧ ج

— صوفى مجهول (معاصر لآبى مدين وآبى شبيب وآبى عبد الله
مجاهد الاشبلى) شرح المسائل الروحانية التى وضعها الامام
الاعظم أبو عبد الله محمد بن على الترمذى . مخطوط بمكتبة
البلدية بالاسكندرية ٣٧٣٤ ج (١١٥/١٠٤)

الفهرس

[illegible]

الفصل الثاني:

٧٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	العلوم
٧٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	العلم والطب
٧٩	١٥.٢٥	١٥.٢٥	١٥.٢٥	١٥.٢٥	١٥.٢٥	١٥.٢٥	١٥.٢٥	١٥.٢٥	تقسيم العلوم
٧٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	أهل الحديث
٨١	٠٠	٠٠	٢٠.٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	القراء
٨٣	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	القصص
٨٤	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الوعاظ
٨٦	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الزهاد
٨٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	الصوفية
٨٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	أهل الرأي
٩٦	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	المتكلمون
٩٧	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٥.٠٠	٠٠	١٥.٠٠	غاية العلم
١٠١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٥.٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	تقسيم العلوم
١٠٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٥.٠٠	١٥.٠٠	٠٠	العلوم الفاسدة

الموضوع	رقم الصفحة
ملوم الحلال والحرام	١٠٢
العلم والعبادة	١٠٣
الأصل القديم	١٠٤
الغاية	١٠٨
الظاهر والباطن	١١٦
المعرفة . الحق . العدل . الصديق	١٢٧
الحكمة	١٣٥
الولاية	١٥٢
الامة المحمدية	١٥٢
المنة والاخلاق	١٥٦
الجهد والأعمال	١٥٨
الخزائن	١٥٨
الأحرار والعبيد	١٦٠
القرآن . الكعبة . السلطان . الأولياء	١٦٣

الفصل الثالث : المعرفة	١٦٩
المعرفة	١٧١
الفطرة	١٧٢
الحساب	١٧٢
الأعمال	١٧٣
الأخلاق	١٧٤
الامتقاد أو المعرفة	١٧٤
الحق	١٧٨
موضوع الحق	١٩٣
شأن الصلاة وحكمتها	١٩٥
مقاصد الصلاة	١٩٨
نور الكلمات	١٩٩
العدد والمواقيت	٢٠٠
البراءات أو لمة الصلاة	٢٠٢
الحج وأسراؤه	٢٠٢
حكمة الحج	٢٠٢
شأن الحج	٢٠٥
أسرار الحج	٢٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
الصدق عن الخراز	٢٨٤
الفرق بين المعنى اللغوي والاصطلاحي عند الترمذى	٢٨٧
موضوع الصدق « عرض وتفسير »	٢٨٨
الحروفية	٢٩٧
المانوية	٢٩٨
الكتابية	٢٩٩
الشيعية	٣٠٠
الافلاطينية	٣٠٠
المصرية	٣٠١
المبودة	٣٠٢
خاتم الأولياء	٣٠٢
مقومات الصدق «تحليل»	٣٠٣
مقومات شعبة الصدق	٣١٢
علم السمات أو «الأمثال العليا»	٣١٢
علم الاسرار أو «الاسماء الحسنى»	٣١٢
البصيرة	٣١٣
الولاية	٣١٣
مصادر شعبة الصدق	٣١٤

٣١٧ الفصل الرابع الحكمة :

الحكمة	٣١٨
الادنى والمعرفة	٣٢١
الحكمة الظاهرة	٣٢٤
الصلات بين مراكز الادراك والقوانين التى تنظمها	٣٥٠
النظريات التى تقوم عليها قوانين الادراك	٣٥٣
الروح والنفس	٣٥٧
طبيعة الروح	٣٦٥
النفس	٣٧٠
الشيطان والنفس	٣٧٥
الروح والنفس ودورهما الى المعرفة	٣٨٢
الهوى والعقل	٣٩٢
ملكات العقل «تحليل العقل»	٣٩٣
العقل والهوى	٣٩٦
الفروق	٤٠٢

الموضوع	رقم الصفحة
القلب	٤٠٤
المقادير والميثاق	٤٠٥
القلب « درجات المعرفة »	٤١٩
المقل	٤٢٣
المعرفة والولاية	٤٢٦
المشاهدة الباطنة	٤٢٩
المشاهدة الخارجية	٤٣٤

الفصل الخامس ٤٤٣

القياس	٤٤٤
القياس الفقهي - نقد مسائل لأبي حنيفة وأصحابه -	
المشكلة والمقايضة - رد الفرع إلى الأصل - تفسير القياس	
الترمذي - الفراسة والبصيرة - الأسماء والحروف -	
والسمات	
مراجع الكتاب	٤٦٠
الفهرست	٤٦٢

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالتاهرة
فرع الصحافة

دار الكتب العربي للطباعة والنشر
بالمستأجرة
صحافة

Bibliotheca Alexandrina



0529714